

1168

الفرقة الناجية فيكون من مقاصد الفن فالاشارة الى العقايد الحاضرة في 1
النفس لان الظاهر ان تدوين المقاصد على ترتيب يرى الآن وان كان
لا في مباحث التاليف ونحوه مما يقصد في الخطب فعلى ابتدائية الخطبة
الاشارة الى الحاضرة وعلى الحاقيتها يحتمل اليها والى المدونة فان للمعاني
وجودا في الخط ولو بحسب تفاهم العرف ما يتعلق الغرض بنفس الاعتقاد
تعلق العام بالخاص بان يكون الغرض منه هو نفس الاعتقاد ونظير ذلك
كثير في صيغ النسب كالاصلية والفرعية ونحوه ولو قال ما يكون الغرض نفس
الاعتقاد لكان اظهر وادل مرضيين ولم يقل ما يتعلق بنفس الاعتقاد لئلا يتوهم تعلق
الاسناد بطرفيه او التصديق بالقضية كما توهم في عبارة شرح عقايد النسفي
منها ما يتعلق بالاعتقاد فاول بالمعتقد الاعتقاد واعتبر من حيث هو معتقد
من غير تعلق بكيفية العمل اي من غير تعلق الغرض بالعمل المكيف فهو من
قبيل حصول الصورة وفيه اشارة الى ان المراد في القسم الثاني هو تعلق ذي
الغرض بالغرض كما في الاول لا كما وهم في عبارة شرح العقايد منها ما يتعلق
بكيفية العمل لتعلق العارض بالمعروض فلزمه تفكك القسمين او تلازمهما بتكلف
تقدم وبهذا اندفع ما توهم انه يدخل في القسم الثاني من مسايل الاصول مثل
الاجماع حجة اذ معناه انه يجب العمل بما ثبت به فهو متعلق بكيفية العمل فان الغرض
منه استنباط الاحكام من الاجماع لا وجوب العمل انما هو غرض من الاستنباط

وهو من الفروع   من مباحث آه اى قضايا يبحث فيها عن عوارض الذات
اى يثبت فيها للذات صفاتها من الوجود والوحدة وغيره او عن عوارض الصفات
لكونه عينه تعالى او زائدة عليه تعالى مثلا   اصلية لتفرع صحة العمل عليها وقيل
لعدم تفرع القصد الى العلم بها على القصد الى العمل كما فى القسم الثانى   الا تعول آه
فالظاهر ان الاشاعرة جمع اشعرى بيائين مشددتين اى منسوب الى الشيخ
الاشعرى حذف احديهما على ما هو القياس كما فى الشافعى ثم جمع جمع التكسير
بعد حذف الياء الاخرى والتاء اما عوض عنها او لتانيث الجمع كالملائكة فالشيخ
خارج ان اراد الاشاعرة عرف نجاته بطريق الاولى ويحتمل ان يكون واحدها
فلان كل من تبع اشعرى فالشيخ حينئذ داخل فى المنطوق ايضا والاقرب ان
اصله الاشعرية اى الفرقة المنسوبة الى الاشعرى عوض الالف عن ياء النسبة
على خلاف القياس لكثرة الاستعمال والتخفيف كما فى يمانى وشامى فى المنسوب
الى اليمن والشام الا ان الالف فيهما عوض عن احدهما عند القوم وعن كليهما
عند استاذ الاستاذ قدس سره لكن فيه ان اللازم حينئذ فتح عين الاشاعرة
لا كسرها الا ان يقال انه من تغيرات النسبة اذ تغير الاسم المنسوب اليه تغيرا
خارجا عن ضابطة ضبطه   قيل الى جزء آه فحذفت احدى المشددتين
سياق الحديث مشعر آه اذ لو كانت غيرهم ايضا ناجية لم يكن المستثنى
منه شاملا لجميع ما عدا المبين بالتقييد بالنقل فيرتفع عمومه   الا الضرورة

نقلية



2

نقلية بان يعارضه اقوى منه او عقلية بان يكون مقتضى الظاهر ممتنعا عقليا
كيد الله ووجه الرب واستوائه على العرش وذلك لا يخرجهم عن التعبد بل
خلافهم فى ترك التعبد المجرد كونه خلاف العادة كما هو ديدن المعتزلة فانه
ترك تعبد الشرائع لاستيناسهم الى عقولهم المغلوبة للاوهام المانوسة بالعاديات
وما قيل الفرق ان الاشاعرة لعدم الحسن والقبح العقليين عندهم يتبعون
الشارع بدون التفحص فى اوامره ونواهيه بخلاف المعتزلة فانهم لما قالوا
بالحسن والقبح فى نفس الامر ربما يجدون ما فى نفس الامر مخالفا للظواهر فيأولونها
اذ الواجب اتباع ما فى نفس الامر وهم فانه حينئذ يصدق عليهم ايضا انهم لا
يتجاوزون عن ظواهرها الا لضرورة كاتباع ما فى نفس الامر وان اخطأوا
فى ادراك نفس الامر فانه لا يخرج عن التعبد كخطاء الاشاعرة فى بعض
الموارد فان المجتهد فى العقليات والشرعيات الاصلية والفرعية قد
يخطى ويصيب على ما نص المحقق التفتازانى فى شرح العقائد ولا اشعار
فى الحديث الى ان الناجية هم المتبعون من غير تفحص وتفتيش كيف والاشاعرة
ايضا متفحصون فى الجملة فى مواقع التأويل على ان المعتزلة يقولون ان
جميع المامورات بها حسنة والمنهيات عنها قبيحة فى انفسها والعقل
يحكم بالحسن والقبح اجمالا وقد يطلع على تفصيل ذلك ايضا اما بالضرورة او
بالنظر وقد لا يطلع كما هو المذكور فى اكثر الكتب وفى الكشف ان اكثر الحنفية

والمعتزلة متفقون على القول بالتفصيل فبعض المامورات والمنهيات
حسنها وقبحها في انفسها وبعضها بالامر والنهي انتهى ودبما كان فمن اين
يقول هذا القائل انهم يادلون النصوص اذا ما نفوا الحسن العقلي عندهم
وهل هذا الا ظن فاسد في حقهم فان الظاهر انه لم يحكم عقلهم اجمالا بان كل
مامور به في غاية الحسن فان الحكيم المطلق لا يامر بما فيه نوع قصور كما ان ما ظن
فيه الحسن خلافه من مواقع ما لا يطلع العقل على تفصيل حسنه الكامل وحكمته
البالغة التي هذا الحسن المظنون في خلافه مضمحل في جنبها لا عتقادهم
العصمة فيهم من غير دليل قطعي او ظني لاح لهم بل بمجرد تقليد او شبهة بين
وههنا فاندفع ما قيل انهم يعتقدون ان علومهم من النبي ويمتنع عليهم الكذب
فاذا استند الحكم اليهم فقد استند الى النبي فهم يعتقدون انهم على ما عليه
النبي عليه السلام واصحابه او لا عبرة بالاعتقاد البين الفساد ينبغي
ان يكون آه فانه لا يتنكب عما عليه النبي واصحابه الا من كان زمامه
بيد الاهواء والاهواء فلا يتفق مع الحق فينبغي ان لا يكون اكثر عقائد
اهل الاهواء مما عليه النبي واصحابه وان لم يكن واجبا فلا يرد ما قيل ان
المفهوم من الحديث انما هو ان غير الناجية من لم يكن على جميع ما عليه
النبي واصحابه من الاصول وهو رفع للايجاب الكلي يصدق فيمن له
في الجملة ولو في بعض الاصول فما استقر عليه الراي لا يصلح للتعويل بل
الحق

3

الحق ان مدار النجاة توسط المسلك فان خير الامور اوسطها والذين
سلكوا في الاكثر طريق التوسط هم الاشاعرة وفيه ان الوسط الحقيقي
تعيينه مشكل والاضافي غير مضبوط مثلا قال الاشاعرة ان افعال العباد
يخلقها الله قدرهم اليها والقدرة والصرف ونحو ذلك كلها من الله فهو
جبر متوسط لا ان لا قدرة لهم اصلا كما يقوله الجبرية ولا انهم المستقلون
بالخلق والتاثير كما تقول به المعتزلة وقال اكثر الحنفية ان الصرف
لكونه امرا حاليا صدر من فعل العبد وهذا هو الكسب والخلق من الله تعالى
وهو الحق الحاق بين الافراط والتفريط وتفصيله في التوضيح ولا شك
ان الثاني فوق الاول فان كان كل منهما حقا لكونه وسطا في الجملة فليكن
مثل ذلك في غيره ولا يتعين الفساد الا في نهاية طرفي الاقتصاد والا
فتعيين احدهما بالتوسط مشكل وبالجملة لا يخلو هذا المصداق من عسر
ومزيد كلفة كما لا يخفى وجواز رؤية الاعمى آه مع بقاء العمى بان ينكشف
من غير توسط قوة من القوى اذ لا ترتيب للاثار على القوى حقيقة
بل انما هو عادي محض او بتوسط قوة اخرى كالسمع والشم ونحوه فمن
الوهم ما قيل ان اريد الاعمى مع بقاء العمى فلا معنى له وان اريد مع زواله
وخلقه تعالى قوة باصرة قوية فلا مخالف فيه لا هي عين الذات بل
موجوده زائدة ولا غيرها اي لا منفكة عنها خلافا للكرامية في الكلام فانهم

قالوا انه مع حدوثه قايم بذاته فيلزمهم انفكاكه عنه تعالى فى الازل فما قيل
هذا العجب من الشارح لاشتهار ان المراد بنفى الغيرية عدم الانفكاك وكل احد
قائل به فهذا لا يصلح وجها للمخالفة العجب التى شنع مخالفوهم اى حرح
لمصادمتها اوهامهم واهوائهم الاتفاق آه اى اشتراك جميع المجتهدين
فى الاعتقاد او القول او الفعل من الامة اى امة محمد عليه السلام فان اتفاق
مجتهدى الامم السالفة ليس بحجة فى كل عصر فيه انه يلزم ان لا ينعقد الاجماع
الى آخر الزمان اذ لا يتحقق ذلك الا حينئذ وغاية ما يتكلف ان يحمل اضافة الاتفاق
على الاستغراق اى الاجماع كل اتفاق كائن فى كل عصر اى الاجماع هذا الاتفاق
فى عصر اى فى زمان ما قل او كثر وذلك الاتفاق فى عصر قل او كثر وهكذا كما فى
تفسير الترتيب بوضع كل شئ فى مرتبته اى فى مرتبة كل شئ فيكون اشعد الطرد
التعريف كما عرف ابن الحاجب مفعول ما لم يسم فاعله بكل مفعول حذف فاعله آه
وان كان النظر فى باب التعريف الى الجنس لا الافراد وبمثل هذا التحمل وان
خرج الكلام عن الفساد لكن مقام التعريف يابى عنه جدا وهذا داب ابن
الحاجب فى ادراده فى حدوده كثيرا ما لا ينطبق على مراده الا بتكلف وقد ورد
عليه الشيخ الرضى على حكم من احكام الدين اعم من ان يكون شرعيا اى
ما لا يدرك لولا خطاب الشرع كما فى التوضيح اولا وخالف فى ذلك ابن الحاجب
وغيره حيث اطلقوه ليعم الامر الدنيوى ايضا حتى يجب اتباع اجماع آراء المجتهدين

فى امر الحروف ونحوها لما ورد عليه ما فى التلويح ان تارك الاتباع ان اثم
فهو امر شرعى والا فلا معنى للوجوب وقيده صاحب التوضيح بالشرعى بالمعنى المذكور
قائلا بان الدينى الغير الشرعى اما حسى ماض فالاجماع عليه مجردا خبار لا لحقيق
بامة محمد عليه الصلوة والسلام وعلى آله الكرام واصحابه العظام او مستقبل فلا عبرة باجماعهم
من حيث هو اذ لا وقوف لهم على الغيب او امر يعرف بالعقل فالدليل هو العقل
لا الاجماع ورده التلويح بان الحسى الاستقبالى قد يكون مما لم يصرح به المخبر
الصادق بل استنبط المجتهدون من نصوصه فيفيد الاجماع قطعيته وايضا العقلى
قد يكون ظنيا فبالاجماع يصير قطعيا كما فى تفضيل الصحابة وكثير من الاعتقاديات
ولاجل هذا لم يلتفت اليه الشارح رحمه الله ليست لذلك اى مما اتفق عليه جميع
اهل الاجتهاد ولذلك اى لاجل عدم كونها كذلك نسبة الى طائفة مخصوصة
والا فينبغى ان ينسب الى الكل من غير ذكر الخصوص بالتجريد كما ذكر على ان
العالم آه للتخصيص على ما هو الحجة اولا ينسب اصلا اعتمادا على تبادر المعنى
المصطلح اذ لا فائدة فى هذا التخصيص مع ايهامه خلاف المقصود فلا يرد
ما قيل انه يجوز ان يكون السلف من المحدثين جميع اهل الحل والعقد فى
عصرهم فلا بد للنسبة اليهم على ان ليس المراد الاجماع المصطلح والمراد
ههنا ما يعلم به الله تعالى يعنى ان العالم وان كان اسما لجنس ما يعلم به الصانع
يقال عالم الانس وعالم الجن ولا يقال عالم زيد مثلا لكن المراد ههنا هو نفس

ما يعلم به الله تعالى من الموجودات العينية كما حقق في قوله رب العالمين وهو
اي ما يعلم به الله تعالى ما سوى الله وصفاته اي كل موجود الا الله وصفاته
وفي بعض النسخ بدله ثم غلب على ما يعلم به الصانع وهو اي العالم ما سوى الله
وصفاته فلا بد من تمحل ان يراد على حينئذ ما يعلم به ويشكل الاستثناء في قوله
سوى ذاته وحذف المضاف في التعريف تكلف اصطلحوا على اطلاق آه
قال السيد قدس سره في حاشية شرح حكمة العين الظاهر من عبارة الحكماء ان
الحدوث الذاتي هو مسبوقية الوجود بالعدم سبقا ذاتيا كما ان الحدوث الزماني
مسبوقية زمانا فعلى هذا الحدوث مسبوقية الوجود بالعدم فان كان بالذات
فهو الذاتي وان كان بالزمان فهو الزماني وفي كلام بعضهم ما يدل على ذلك
انتهى فتفسيره بالمسبوقية بالغير سبقا ذاتيا كما هو في المواقف عدول عن ظاهر
عباراتهم يستلزم تقدم عدمه على وجوده بالذات في الشفاء لان للمعلول
في نفسه ان يكون ليس وله عن علته ان يكون ايس والذي يكون للشيء في
نفسه اقدم في الذهن بالذات لا بالزمان من الذي يكون له من غيره
فيكون كل معلول ايسا بعد ليس بعدية بالذات انتهى وهو مشكل جدا فانه
ان اراد ان للمعلول ان يكون معدوما اي متصفا بالعدم في نفسه لا بسبب
امر آخر فظاهر البطلان فانه خرج حينئذ من الامكان الى الامتناع الذاتي وفيه
ان لا يوجد اصلا واللازم التناقض لامتناع تخلف ما بالذات عن الذات

وان

وان اراد انه من حيث هو مسلوب عنه الوجود كالعدم بمعنى انه لا يمكن
للعقل بهذه الملاحظة ان يحكم عليه بشيء منهما بل يحتاج الى ان يلاحظ امر
آخر لم يكن ملحوظا في تلك الحالة او بمعنى ان شيئا منهما ليس نفسه ولا داخلا
فيه كما قالوا الماهية من حيث هي ليست الا هي لا موجودة ولا معدومة على
معنى انه لا يمكن ان يحكم عليها حينئذ بشيء من عوارضها وكذلك من حيث
هي اذا قيست الى الامور العارضة صح نفيها عنها بوجهين فيقال لا موجودة
ولا معدومة اي ليس شيء منهما نفسها ولا داخلا فيها لعدم كونه في مرتبتها فذاك
حق لكن يؤول المعنى الى ان الحدوث مسبوقية الوجود الثابت لغيره بعدم
كون الوجود جزءا منه ولا عينه او بعدم الحكم بوجوده الذي هو له من نفسه
وهو مثل تفسيره بالمسبوقية بالغير مطلقا او بلا استحقاقه الوجود ولا اقتضاءه
او بالامكان مخالف لاصطلاحهم لان الحدوث عندهم المسبوقية بالعدم
بمعنى يصير به مقسما مشتركا بين الذاتية والزمانية كما نص عليه السيد الشارح
في حواشيه القديمة فلا بد ان يكون العدم فيهما بمعنى واحد مع ان التخصيص
لا معنى له حينئذ فانه كما ان عدم الحكم بالوجود وكذا عدم جزئية الوجود
وعينيته لكونه لذاته مقدم على وجوده كذلك عدم الحكم بالعدم وكذا عدم
جزئية العدم وعينيته مقدم على وجوده لكونه لذاته ايضا بل حال كل عارض
كذلك وان اراد امرا آخر فلا بد من افادة تصوره اولا بعد التنبيه والا فلا

ما ذكر ان ما للشيء في نفسه اقدم بالذات مما له من غيره محل نظر فان
غاية ما ذكروا في اثباته انه لا يمكن تحقق ما بالغير بدون تحقق ما بالذات
دون العكس لانه لا يمكن تحقق ما بالغير بدون تحقق ما بالذات وان
امكن بدون ما بالغير او لا يمكن ارتفاع ما بالذات بدون ارتفاع ما بالغير
من غير عكس فانه لا يمكن ارتفاع ما بالذات بدون ارتفاع الذات
وان امكن ارتفاع ما بالغير بدونه ولا يمكن ارتفاع الذات بدون ارتفاع
ما بالغير وغايته اللزوم فانه لا يمكن وجود الملزوم بدون وجود اللازم
وكذا لا يمكن انتفاء اللازم بدون انتفاء الملزوم والا لانهدمت الملازمة
واما ان تحقق ما بالذات او ارتفاعه سبب لتحقق ما بالغير او ارتفاعه
كما هو معنى التقدم الذاتي فلا يثبت اذ لو ثبت ان تحقق ما بالذات
لتحقق الذات كي ان تحقق الذات سبب ناقص لتحقق ما بالغير وهذا باطل
والا لزم الدور او ثبت ان ارتفاع ما بالذات سبب لارتفاع الذات
كي ان ارتفاع الذات سبب لارتفاع ما بالغير وهذا ايضا باطل لان عدم
المحل لكونه من العلة التامة للحال علة لعدم الحال اذ عدم جزء العلة
علة لعدم المعلول فلو عكس لدار واما بدون توسيط الذات فاثبات
اللزوم مشكل فضلا عن السببية كما لا يخفى واما صحة تخلل الفاء بان يقال
لم يكن له وجود من نفسه فوجد بالعلة فهو كما ترى امارة ظنية فانه يصح ان

يقال

يقال وجد الملزوم فوجد اللازم او انتفى اللازم فانتفى الملزوم وهذا
اب فلا ابن وذاك ابن فلا اب فما تقول هناك اقول ههنا وقد
يقال في اثبات الحدوث الذاتي وجود المعلول ليس في مرتبة الفاعل
فيتحقق عدمه والا لارتفع النقيضان وفيه انه ان اريد انه ليس في مرتبة
حقيقة الفاعل وماهيته فهو بمعنى انه ليس عينه ولا جزءه وهو لا يقتضي كون
العدم في مرتبته بهذا المعنى ولو لزم فهو فاسد في نفسه غير منطبق على المطلوب
وان اريد انه ليس في مرتبة الفاعل من حيث انه فاعل فمعناه انه ليس
بفاعله وهو ايضا لا يقتضي ان يكون العدم كذلك ولو سلم فمع فساده
في نفسه اين ذلك من المقصود وان اريد معنى آخر فما ذا هو
وهو خلاف مذهبهم وهو ان الواجب علة تامة بسيطة بالنسبة الى
العقل الاول وصرائحهم حيث قسموا العلة التامة الى البسيطة والمركبة من
امرين وامور ثلثة واربعة وما قيل انه يشكل بالامكان والتاثير
والاحتياج والوجود المطلق الزائد على الماهية التي هي نفس الوجود
الخاص والوجود السابق ورفع المانع ولو كان فرضيا فان تقدير
المانع كاف في اعتبار رفعه كما اثبته بعض المتاخرين فجوابه الحق
لي ما قاله استاذ الاستاذ قدس سره في حاشية شرح المواقف
انه ليس شيء منها مما يحتاج اليه المعلول بل هي امور اضافية ينتزعها العقل

من امتناع وجود العلة لوجود المعلول وحكم العقل بانه امكن فصار
فاثر فيه الفاعل فوجب وجوده فوجد انما هو في الملاحظة العقلية
وكذلك رفع المانع الفرضي ليس في الخارج واما في الخارج فليس
الا المعلول الممكن والعلة الموجبة لوجوده فلا تقدم ذاتيا لشيء منهما حقيقة
ثم قالوا ان العدم سابق على وجود الممكن بالسبق الذاتي الذي هو
سبق المحتاج اليه على المحتاج مخالف للقول بسباطة العلة قطعا هذا واما
الجواب بان الامكان ونحوه كالعدم السابق سبقا ذاتيا ماخوذ في
جانب المعلول فانا ناخذ شيئا ممكنا ثم نطلب له علة ولا شك انه مع
ذلك لا يعتبر امكانه مع الفاعل فقد دفعه في شرح التجريد الجديد بان كلا
من الجزء الصوري والمادي مع انه جزء من المعلول جزء من العلة
التامة ايضا فلو كان الامكان جزءا من العلة التامة مع كونه صفة
للمعلول لم يلزم محذور وما في الاشارات من ان المعلول في المركب
حقيقة هو التركيب بين المادية والصورية فلا يجري فيما اذا اخذت
المعلول الكل بدون الهيئة والتركيب كما في قولك كلهم يحمل هذا الحجر
دون كل واحد فانه امر موجود ممكن محتاج الى العلة مغاير لكل واحد كما فصل
في مباحث العلل الشارح ولهذا لم يلتفت الشارح اليه ههنا وان
ذكره في حواشيه القديمة تبعا للجمهور بالقدرة الله تعالى لا بالايجاب
كما

7

كما قاله الفلاسفة فالمدعى المجمع عليه مركب والمخالف مخالف في
كلي جزئيه الا انه لما كان هذا الجزء من الدعوى بينا حتى قيل ان نظام
العالم ووجوده على الوجه الاوفق يدل بالضرورة على كون صانعه
قادرا مختارا والخصم قد خفي عليه الضروريات لم يقصد لاثباته وقدح
مخالفه فان الظاهر ان الاجماع انما وقع على هذا القدر لا على
ان عدم العالم في زمان سابق على وجوده بان اجمعوا على ان الزمان
امر موهوم خارج عن العالم حتى لا يلزم التناقض او ان يكون للزمان
زمان فتسلم الازمنة وكذا الظاهر ان القصد ههنا انما تعلق بذلك القدر
لا بخصوص كون العدم في الزمان بالمكان موهوما ولا يبعد ان يراد
بمعنى يستلزم الزمان كما هو عند المتكلمين فيرجع نسبة الاجماع الى اصل
الحكم لا الى خصوصه او يدعى الاجماع عليه ايضا كما هو المتبادر من كلمة
بعد سيما في كلام الاشاعرة سيما اذا لم يتم على البعدية الذاتية شيء واليه
اشار بقوله فان المعنى الا دون بمجرد اصطلاح من الفلاسفة وما قيل بل
مقصود لعدم السالم يمكن نص فيه لدلالة الحد على المضي وهم فان كان ايضا
دال على الماضي فلم لا يجوز ان يكون كونه في الزمان الماضي
بعد عدمه في ذلك الزمان بعينه بعدية ذاتية على ان خصوص الزمان
لا يلاحظ في امثال هذا المقام وان المصدرية لا تخرج الفعل عن الزمان

والنسبة على التحقيق وحمله على التجدد العرفي بدون الزمان اخراج
له عما اعتبر في مفهومه من غير داع ودلالة الفعل على التجدد انما هي بالالتزام
بتوسط المقام ونحوه فلا ينافي ذلك صراحة الحقيقة فما قيل ان المصدرية
قد ابطلت معنى الفعل وان ما اعتبر في الفعل انما هو اعم من الزمان والتجدد
كما اعتبر في ان يفعل وان ينفعل التجدد فلا يبقى الا التبادر ليس بشيء
مجرد اصطلاح اشارة الى انه لا ينبت عليه كما مر تفصيله   والنفوس الفلكية
واما غير الفلكية فهي حادثة عنده في التجريد وهي اي النفس بمعنى كمال اول لجسم
طبيعي الى ذي حيوة بالقوة حادثة اذ لو كانت ازلية لزم اجتماع الضدين
او بطلان ما ثبت او ثبوت ما يمتنع في شرحه ذهب ارسطو واتباعه
الى ان النفس حادثة وذهب افلاطون ومن قبله الى انها قديمة ~~وبيان~~
~~الملازمة انها لوكانت قديمة~~ وبيان الملازمة انها لوكانت قديمة ففي
الازل اما واحدة فبعد التعلق بالبدن اما ان يبقى على وحدتها فيلزم ان
يكون نفس زيد بعينها نفس عمرو فيلزم الامر الاول او يتكثر وذلك يبطلان
النفس الواحدة وحدوث الكثرة فهو الامر الثاني بانتقالها من بدن آه
فثبت التناسخ وهو ممتنع واما متعددة فلا يكون متحدة بالنوع لما سبق
ان الاتحاد بالماهية والتكثر بالافراد انما يكون فيما له مادة انتهى ولا شك
في ظهور المدعى في العموم وشمول الحجة لجميع النفوس الغير الفلكية   وصفاتها

وكذا

8

وكذا اصل الحركة والوضع بمعنى انها متحركة متصلة من الازل الى الابد وكذا
الوضع   لا اشخاصها اي لا اشخاص العنصريات اما العناصر فلحدوث اشخاص
الصور الجسمية كما اشار اليه بزيادة لفظ المطلق وكذا الحدوث النوعية
عند المشائين واما المركبات فلانها انما تحصل باجتماع العناصر وتفاعلها
المقتضي لاستحالتها في كيفياتها المتضادة وذلك لا يتم الا بالحركة فوجوداتها
مسبوقة بالحركة فيكون مسبوقة بالزمان   فلا يمكن آه والا فيلزم من
الاستثناء اتفاقهم على القدم الذاتي للعالم فخرج من الامكان الى الوجوب
وتكثر الواجب بالذات بطل بالاتفاق   مخالف آه فان استثناءه من
سائر الحكماء انما يصح لو كان قائلا بالايجاب الكلي كما هو الحق وهو مخالف
لما اشتهر منه من السلب الجزئي   الانسانية بل مطلق غير الفلكية على ما
يفهم من شرح التجريد الجديد   لم يعد من الفلاسفة فهو خارج عن المستثنى
فلا يخالف هذا النقل ما في الكتاب من استثناء رجل واحد فحسب
لتوقفه آه فانه جهل وحيرة لا لعدم قطعه بالقدم كما توهم فقيل استثناء افلاطون
في الكتاب يقتضي دخوله في المستثنى وعدم قطعه بالقدم بل بالحدوث يوجب
عدم عده منهم فان المخطي في العلم غير خارج من اربابه   على مذهبهم وهو
مستفيد من قوله والمخالف في هذا الحكم هم الفلاسفة من قولهم بقدم
بعض اجزاء العالم مطلقا واما خصوص ما نقله من ارسطو واتباعه

استدلال الفلاسفة

من قدم العقول والنفوس وغير ذلك مما سبق وكذا خصوص ما اشتهر
من افلاطون فلما لم يقيموا عليه الا ما فيه منوع ظاهرة يتفطن بها بادنى
التفات كما فصل فى موضعه لم ير فى نقله وقدحه كثير جدوى   لزم وجود
الآخر فثبت المطلوب   لامتناع تخلف آه والا لكان وجوده فيما اذا
وجد لا عدمه وفى ذلك الوقت لا قبله او بعده ترجيحا من غير مرجح اذ
لا يصلح تلك العلة لكونه رجحا والا فترجيحه اياه فى زمان دون زمان
ترجيح بلا مرجح   من غير حدوث امر آخر اى من غير ثبوته فى نفس الامر
محموليا او رابطيا بعد ان لم يكن ثابتا على احد الوجهين   فيلزم وجود آه
اذ لا يكون من العلة الا ان ثبوت ما فى الخارج ولو رابطيا اذ لا توقف
فى الخارج على الاعتباري المحض غير نفس الامري   فينقل الكلام اليه
فان ثبوت الامر ولو رابطيا يحتاج الى مثبت واثبات كثبوت العمى
لزيد فانه محتاج الى العلة وان كان العمى عدما محضا وما قالوا انه يجوز ان يكون
بسبب تجدد امر اعتباري يقتضي ذاته تجدده كالوقت فانه عند المتكلمين
موهوم متجدد فهو من الامور الممتنعة لكن عدمه الذي اقتضاه ذاته عدم
تجددي وكما ان الممتنع يجوز ان يكون عدمه المستمر مقتضى ذاته جاز ان
يكون عدمه التجددي ايضا كذلك فلا يحتاج فى عدمه الى حدوث امر آخر
حتى يتسلسل ففيه انه ان اريد بتجدد عدمه انه امر موهوم ممتد ينعدم آنا
فآنا اى لا يطرأ العدم على جميع اجزائه معا كما قالوا الحركة ونحوها من الاعراض

الغير

9

الغير القارة متجدد الوجود بمعنى انه لا يجتمع اجزائها فى الوجود بل توجد
آنا فآنا فهو ظاهر البطلان فانه حين عدم الجزء الاول من ذلك الممتد
اذا لم يعدم الجزء الثاني فلا بد ان يوجد لئلا يرتفع النقيضان وقد فرض
تجدد العدم مقتضى ذاته فيكون الوجود المتجدد الى غير النهاية من لوازمه
ايضا فيكون من الاعراض الغير القارة وجود جزء سابق معد للاحق مع
انه جواب الشارح بقوله وانت خبير بعينه وان اريد بتجدد العدم ورود
الاعدام المتعاقبة على شئ واحد بعينه فيلزم ان يكون لشئ واحد وجودات
متعاقبة على ان المفروض انه امر اعتباري ممتنع الوجود وبالجملة تجدد
العدم يقتضي زوال عدم عن شئ وثبوت عدم آخر لشئ آخر والاول
بعينه والكل باطل فى الاعتباري الممتنع فان قلت لم لا يجوز ان يكون
بسبب امر اعتباري متجدد عند الوهم اى تخيله الوهم وينتزعه متجددا لانه
كذلك فى نفس الامر قلت لما انه لا معنى لتوقف شئ فى الخارج على ما
ليس فيه اصلا فلا بد ان يكون تجدده فى نفس الامر مع قطع النظر عن
الاعتبار فان كان تجدد الوجود فهو من الموجودات الغير القارة كالحركة
وان كان تجدد العدم فالاشكال هو الاشكال   حتى لا يلزم التسلسل
وكما ان التسلسل محال فى الموجودات يستحيل فى الاعتباريات النفس الامرية
ايضا لثبوت سلسلة الآحاد فى نفس الامر من غير اعتبار معتبر فيجري جميع
براهين ابطال التسلسل هذا اذا كان الاعتباريات من قبيل الاضافات

والتعلقات والكانت من الاعدام فانه لا يجري فيها البرهان
بل في الموجودات التي هي اعدام لها على ما سيجيء تحقيقه الذي
هو علة على الشق الاخير لحدوثه اي حدوث ذلك الممكن المفروض
لوجود اللاحق وهو الممكن المفروض وكان الظاهر ان يأتي بالضمير
موضع المظهر لم يلزم التسلسل اي ينقل الكلام اليه كما قال المستدل
الازلية جنس آه بمعنى انه لا يزال فرد من افراد ذلك الجنس بحيث
لا ينقطع بالكلية لا بمعنى ان له وجودا ازليا كما هو المتنازع فيه اذ ليس
للماهية وجود مستقل بل وجودها هو وجود الافراد كما هو التحقيق وقد
فرض وجود كل فرد منها حادثا فكيف يكون قديما فلا بد ان المقصود
بالاثبات ههنا قدم بعض العالم اياما كان لا خصوص ما سبق من التفصيل
وذاتيات الموجود موجودات عندهم فقد ثبت المطلوب بثبوت
ازلية الجنس لا محالة جنس هذا المعد ونحوه من سائر المعدات
السابقة وانما ضمه لانه ان كان الجنس جنسا لهذا المعد فقط بان كان منحصرا
فيه اولا ولي عدا سائر المعدات اوله ولبعض ما قبله من المعدات
دون بعض لم يلزم ازليته لعدم انحفاظه في تلك الحوادث الغير
المتناهية وهذا اذا اشتركت الجميع في الجنس فقط واما اذا كانت متفقة
الماهية فيلزم ازلية الفصل والنوع ايضا ويحتمل ان يكون نحوه
عطفا على قوله جنس هذا بان يراد منه الفصل والنوع فيكون بناء على

الاذا اتفقت في الماهية او الوصفيات المشتركة اللازمة لكل واحد
منها نحو كون الشيء معدا مثلا وفي بعض النسخ لا يلزم قدم الجنس
ونحوه اي لا يلزم قدمهما بالمعنى المذكور فضلا عن المطلوب وهذا هو
الظاهر لجواز ان لا تشترك في مفهوم اصلا لا ذاتي ولا عرضي ايضا
بان يكون اعداد هذا مخالفا بالحقيقة لاعداد ذاك وكذا كل عرضي
يظن اشتراكه اذ لا اطلاع على الحقائق والنسخة السابقة تحتاج الى التقييد
كما اشرنا اليه وبما ذكرنا ظهر فساد ما قيل على النسخة الاولى ان واو ونحوه
بمعنى او والمراد منه امر عام مثل الجنس عرضي وانما ذكره لان اشتراك
تلك المعدودات في مفهوم ذاتي او عرضي متعين وان لم يتعين اشتراك
الذاتي فان القطع باشتراك الوصفي فرع القطع باشتراك عرضيا تها
المخصوصة في الماهية وهو ممنوع مثله دعوى من غير برهان لجواز
ان يكون المعدات تصورات متعاقبة غير متناهية للنفوس المجردة المتعاقبة
الغير المتناهية بان يكون سابقها منها شرطا للحق الى ان ينتهي الى ما
هو شرط لحدوث ذلك الممكن ولئن سلم فلم لا يجوز ان ينتظم لحركة
غير سرمدية بان يكون كل حركة لجسم مسبوقة لحركة لجسم آخر ويكون
الزمان مقدارا لتلك الحركات فلا يلزم قدم شيء من الاجسام
لا بد ان تنتهي آه ثم ولو سلم فمن اين الانتهاء الى مادة قديمة

بصور متعاقبة لم لا يجوز مواد متعاقبة بعدد صور متعاقبة . لجواز
ان يكون وجوده في الازل اي في جميع الاوقات الماضية الغير
المتناهية محالا ذاتيا بان يكون عدمه في تلك الاوقات مقتضى
ذاته وان لم يكن عدمه فيما لا يزال اي في وقت حادث مقتضى
ذاته وفيه انه يفضي الامان عن ضروريات العقل فانه يجوز حينئذ
ان ينقلب الواجب او الممتنع الذي لم يحتج في الوجود او العدم في الازمنة
الماضية الغير المتناهية ممكنا فيما لا يزال بان لا يقتضي فيه احدهما وبالعكس
وبالجملة يلزم ان يحتاج الى العلة شيء كان لم يحتج اليها في احد الطرفين و
بالعكس بان اعتبر الوجود المقيد بزمان مقتضى ذاته دون وجوده المقيد
بزمان آخر وكذا في العدم بل يلزم جواز ان يقتضي شيء وجوده المقيد
بزمان مع اقتضائه عدمه المقيد بزمان آخر فانه اذا جاز ان لا يقتضي احد
الطرفين مقيدا بزمان مع اقتضائه اياه مقيدا بآخر فقد جامعه رفع ذلك
الطرف في الزمان الاول فقد امكن معه وجوب ذلك الرفع ايضا بان
اقتضاه وهو ظاهر ولا شك انه سقط نظم البطلان يسد باب اثبات
الصانع لجواز ان ينتهي السلسلة حينئذ الى ما يكون وجوده في الازل لا مطلقا
واجبا مقتضى ذاته فيوجد الممكنات بسببه مع امكانه وعدم اقتضائه
فيما لا يزال فيزول عنه في هذا الزمان لفرض عدم اقتضائه ولا مقتضى سو

فيفني

11

فيفني به العالم بل يجوز ان يستند الى وجوده في وقت وعدمه في آخر
مقتضى ذاته ويسد باب اثبات امكان الحشر لجواز ان يكون وجود
الاشياء الزائلة محالا بعد زوالها ابد الاباد وامكانه ممكنا قبل زواله الى
غير ذلك من المفاسد والقول بان الواجب مثلا ما يقتضي وجوده مطلقا
لا مقيدا بالزمان فلا يلزم انقلاب الواجب مثلا الى غيره مما لا يجدي نفعا
على انه اذا كان العدم الثابت في الازمنة الماضية الغير المتناهية مقتضى
ذاته لزم ان لا ينفك عنه اصلا بل دام عليه بان لا يزول تلك الازمنة
اذ بزوال القيد يزول المقيد ضرورة وبهذا تبين الفساد وما قيل ان منع امكان
وجوده في الازل في الازل لا مجال لمنع امكان وجوده فيما لا يزال في الازل
والا لزم الانقلاب وبهذا التقرير يتم الاستدلال السابق وهم فانه ان اريد
ان وجوده المقيد بما لا يزال ممكن في الازل وان امتنع فيه مقيدا بالازل
كما هو الظاهر فهو باطل قطعا فانه انما امكن اذا امكن ثبوت ما لا يزال في
الازل وان اريد ان وجوده مطلقا ممكن في الازل فلا معنى لمنع امكان
وجوده في الازل لما بين السيد قدس سره في شرح المواقف من ان
ازلية الامكان يستلزم امكان الازلية فكونه غير ممكن آه فانه اذا
امتنع وجوده الازلي فقد امتنع في الازل فان معنى امتناع وجوده الازلي
هو ان في ذاته مانعا عن استمرار الوجود في جميع اجزاء الازل وهذا يستلزم

استمرار الوجود في جميع اجزاء الازل وهذا يستلزم استمرار المنع في ذاته
في جميع اجزائه اذ لو لم يكن في جزء منه منع في ذاته لجاز في ذلك الجزء
اتصافه بالوجود نظرا الى ذاته لان عدم المنع عن الاتصاف يستلزم جواز
الاتصاف ومن شان جوازه في ذلك الجزء ان لا يلزم من وقوعه فيه
محال مع انه لو وقع فيه لم يكن في ذاته مانع عن استمراره في الازل هف فعلم
ان امتناع الازلية يستلزم ازلية الامتناع كما ان ازلية الامكان يستلزم امكان
الازلية   لان الامكان آه لتوقف وجود المعلول بالغير على عدم اقتضائه
احد الطرفين بذاته كتوقفه على عدم المانع والا لزم توارد العلتين او اجتماع
النقيضين وهو وان تاخر عن المهية نفسها وعن مفهوم الوجود ايضا لكنه
ليس متاخرا عن كون الماهية موجودة ولهذا توصف الماهية ووجودها
بالامكان قبل ان يتصف به كذا في شرح المواقف فلا يرد ما توهم ان
الامكان نسبة بين المهية ووجودها فيكون متاخرا عن وجودها   باختيار
الشق الثاني آه حاصل الاستدلال على ما اشرنا اليه هو ان ممكنا موجودا فجميع
ما لا بد منه فيه اما ازلي او لا لكن الثاني باطل باحتماليه فتعين الاول وهو يستلزم
المطلوب اي ازلية ممكن ما لما مر فهو قياس استثنائي مركب من المنفصلة
الحقيقية واستثناء نقيض التالي فينتج عين المقدم المستلزم للمطلوب ولايك
ان الفاعل ان كان موجبا كما هو عند المستدل كان است[illegible] عين المقدم

اي

اي ازلية جميع ما لا بد منه للمطلوب اي ازلية ممكن ما بينا من غير احتياج
الى اجراء الترديد في خصوص الوجود الازلي فانه اذا تحقق موجب مطلق
وجوده مع جميع شرائط في الازل لزم تحققه في الازل ضرورة والا لزم
الرجحان بلا مرجح لتساوي ذلك المقتضي الى جميع الاوقات ولا مرجح
سواه فرضا وان كان مختارا كما هو الحق فلا يتم ما لم يردد في الوجود الازلي
اذ من تمام العلة حينئذ تعلق ارادته فاما ان يتعلق بوجوده في الازل
او فيما لا يزال او مطلق من غير تخصيص بوقت دون آخر وهذا باطل
والا لزم وقوعه في كل الاوقات او في بعض دون بعض من غير ارادته
تعالى والثاني وان كان متمم وجوده فيما لا يزال لكن لا يكفي ذلك موجوده
في الازل والاول كان هذا من غير ارادته اذ لا يمكن تعلق الارادة بضدين
معا وبالجملة تعلق الارادة بالوجود الازلي مما لا بد منه فيه لا في غرض من
مطلق الوجود او الوجود الحادث فلا يلزم وجوده الازلي ما لم يفرض
ثبوت جميع ما لا بد منه في خصوصه بان يقال جميع ما لا بد منه في وجوده
الازلي اما ازلي او لا آه وحينئذ لا مجال لاختيار الشق الاول بل انما يختار
الشق الثاني بان يقال هو متضمن للاحتمالات الثلث فانه اذا لم يتحقق
جميع ما لا بد منه في الوجود الازلي فاما ان يتحقق جميع ضروريات الوجود
الحادث او لا الثاني دعا هذا حدوث الممكن اما بحدوث امر آخر او لا

وكل من هذين باطل على ما بينه المستدل ولم يبين فساد الاحتمال الاول
فنختاره ويمتنع بطلانه وبهذا اتضح حال ما قيل ان هذا اختيار شق يبطله
المستدل بجميع احتمالاته فكان الواجب ان يختار شيئا من شقي حينئذ الترديد
الثاني فيمنع لزوم ما الزمه او بطلانه ولا مجال لشيء منهما وهو ان كلام المستدل
انما هو في الوجود الحادث والظاهر انه ليس من تمام علته تعلق الارادة بالوجود
الازلي منشأه توهم تقرير الاستدلال على قياس الخلف بان حكمك ما قديم اذ
لو لم يكن حكمك ما قد يمايل كان جميع الممكنات حادثا فجميع ما لابد منه في وجود
الممكن آه وهو فاسد فان متصلة اتفاقية اذ لا يصدق ايضا لو لم يكن جميع
الممكنات حادثا بان كان بعضها قديما وبعضها حادثا فجميع ما لابد منه آه ولا يرد
على اختيار الشق الثالث الباقي من الشق الثاني وحاصله ان ما الزمه المستدل
على شقوقه من الامور الثلثة لازم على هذا الشق بعينه مع شيء زائد اعني
لزوم خلاف المفروض على الشقين ولذا اثر كه المستدل يلزم وجوده
في الازل وهو خلاف المفروض اذ الشق الثالث في وجوده الحادث مع
انه المطلوب للمستدل وعلى الثاني يحتاج آه والا لزم وجوده بدون
تمام علته وهو خلاف المفروض او التقدير اختيار الشق الثالث فذكر
هذا الاحتمال لمجرد الاستظهار فما توهم ان المفروض انه لم يتحقق جميع ما لابد منه
في الازل فالقول بالاحتياج الى امر آخر هو عين المفروض ليس بشيء

دال

15

دال ارد ثم انه متمم لعلة وجوده فيما لا يزال كما هو الشق الثالث من الثاني
ومن الوهم ما قيل الجزء آخر الجواب الى اختيار الشق الاول لان الترديد
كان في الوجود الحادث وهو الوجود فيما لا يزال فتدبر ولا تخبط عشواء
والحاصل آه وقد رد عليه صاحب التوضيح بما تلخيصه ان الايجاد
اي حالة بسببها يستتبع وجود المعلول لا بالمعنى المصدري المنتزع من نسبة العلة
الى المعلول بعد وجودهما كما قالوا في المصدرية لا شك انه من جملة ما لابد منه في
وجوده بداهة لان التاثير يتوقف على التاثير بداهة والايجاد مع الوجود
بداهة ايضا ضرورة استحالة حصول الانكسار بدون الكسر وتقدم الكسر عليه
وقد صرح به في شرح المواقف فقبل الوقت ان تحقق الايجاد التام لزم
ان ينفك الايجاد من الوجود والا فلم يتحقق جميع ما لابد منه فيه في الازل
فكذا صحيحا لا تعلق الى آخره اشارة به الى ان المراد بما سبق من انه تعلقت
الارادة بوجوده في وقت معين هو انه تعلقت بوجوده على صفة معينة
صالحة مبداء لانتزاع الوقت وهو الحدوث والمسبوقية بالعدم كما قد يتعلق
بوجود جسم على صفة الطول فلا يتصور الا على صفة الحدوث كما في الجسم الطويل
بعينه فلا يستدعي ثبوت الوقت مقدما كما توهم فاورد عليه آنه ان لم يكن
له وجود اصلا كان لاشيا صرفا فلا وجه لتعلق الارادة بايجاد الحادث فيه
والا ينقل الكلام اليه حتى يلزم التخلف او التسلسل وانه يقتضي ان يكون الزمان

وجود قبل العالم فيوجد العالم قبل وجوده اذ الزمان من العالم   سواء كان
اي المعلول مقارنا بوجود الفاعل المختار من حيث انه مختار كما اذا تعلق
ارادته بازلية شيء فان اثر المختار ان يكون حادثا كما حققه الامدي
او متاخرا عنه من هذه الحيثية بان تعلق في الازل ارادته بوجوده الحادث
كما فيما نحن فيه وما قيل الاول فيما اذا كان الفاعل مستقلا وتاما والثاني
اذا لم يكن كذلك فوهم لان الكلام فيما صدر عن المختار بارادته واستقلاله
فيه بدون الارادة خلاف المفروض وعدم استقلاله مع الارادة باطل
وقد يقال آه ظاهر الواو انه كلام مقابل للجواب الثاني فهو جواب
آخر باختيار الشق الثاني لكن باختيار الشق الاخير منه كما ان الثاني كان
باختياره باختيار الشق الثالث منه وما قيل انه منع باختيار الشق الاول
وقوله انما يوجد ما يوجد آه اشارة الى وجه تخصيص حدوث الحوادث
باوقاتها وبيانه انه اذا اختير ان جميع ما لا بد منه في الازل فقد سلم ان
تعلق المذكور فيه فتخلف الممكن على تقدير حدوثه لازم قطعا فلا محال
لكون ذلك التعلق مخصصا له بذلك الوقت الا بالقول بان المعلول
انما يوجد بارادة الفاعل على النحو الذي تعلق به ارادته فالتراخي عنه لا ينافي
تخصيصه بل يؤكده كما يشير اليه قوله على حسب ما تعلقت فهو الجواب الاول
بعينه كما لا يخفى   ان يكون سابقا على الزمان متعاليا عنه غير داخل

تحت

16 تحت تصريفه وتغييره فان كل ما هو مسبوق بالعدم لتغيره مقدر بتغير
الزمان ضرورة فهذا التفسير باللازم المساوي وبناء على ما ذكرنا
فالواجب لما كان متعاليا آه كما توهم المراد هو السبق الذي لا يجامع
السابق اللاحق لا المعنى التعالي ليس بشيء فان تقدم الشيء على الوجود المتناهي
بزمان لا يستلزم ان لا يكون مسبوقا بالعدم حتى يكون ازليا الا ان يقال
انه اذا سبق بالعدم كان مقدرا به مقارنا معه لا سابقا عليه فلم يرفع
المؤنة بتغير السبق ابتداء وبما ذكرنا كما يقول الفلاسفة الواجب فوق الزمان
فلا شيء غيره اي ما ينفك عنه في الازل اذ كل ما انفك عنه تعالى
لتغيره ومسبوقيته بالعدم مقدر بالزمان فلا يكون في الازل اذ هو فوق
الزمان فلا نقض بصفاته الازلية ولا ورود لما توهم ان اللازم من كون
الازل فوق الزمان هو كون الواجب ازليا لا اختصاص الازلية به تعالى
فان منشاءه توهم الغير بالمعنى اللغوي مع ان هذا القائل قائل بازلية صفاته
كما يدل عليه قوله الارادة الازلية واذا لم يكن شيء مما انفك عنه تعالى ازليا لم يكن
جميع ما لا بد منه في الممكن في الازل اذ من جملته تعلق الارادة وهو مما انفك
عنه تعالى مقارنا مع الحادث الذي صدر به والا يلزم الوجود بلا ايجاد
او تقدم الايجاد على الوجود كما مر من التوضيح فهذا اشعر باختيار الشق الثاني
كما ان قوله وانما يوجد آه اشارة الى دفع استحالته   وانما يوجد ما يوجد

على حسب ما تعلقت به من تخصيص اى على وقعه بان تخصص بذلك الوقت
الذي خصصه التعلق به فالمخصص له هو التعلق الذي هو امر حال فلكونه
تعلق او امرا حالا لا يحتاج الى حدوث امر آخر حتى يتسلسل بل هو فيما
لا يزال صادر بنفسه عن الفاعل بطريق الصحة لا الوجوب حتى يحتاج الى
مرجح وموجب ولا يلزم منه الرجحان بلا مرجح اى الوجود بلا موجد اذ
لا وجود له حينئذ والزمان آه ذكره لمجرد اتمام الفائدة بان راى
ذلك القائل وجود الزمان متناهيا خلافا للمتكلمين والفلاسفة
وقد تعلقت آه دفع لما يرد على مذهبه من تناهى الزمان من لزوم تقدم
الزمان على نفسه ومن هذا يندفع ما اثبت به الحكماء ازليته من انه لو كان
حادثا لزم تقدم عدمه بالزمان فيلزم تقدم الشئ على نفسه فان
قيل آه ظاهر الفاء انه وارد على ما سبق لا شبهة آه ذكره مع ان
المجيب معترف به كما يدل عليه قوله على حسب ما تعلقت آه استظهارا وتنبيها
على ان التحقيق ليس بالزام فقط وحينئذ لا يخلو آه يعني انه وان كان
امرا حالا لكن له وجود اما ولو رابطيا لا محالة فهو اما حادث او قديم
الى سبب هذا التعلق فان الوجود الرابطي كالمحمولي محتاج الى السبب الموجب
والا لزم الرجحان بلا مرجح امر عدمي اى ليس له وجود رابطي ايضا
فى نفس الامر بل انما هو امر اعتبره العقل اذ الاحظه لا من حيث انه حال

ولنسبة

فلمطلق الوجود والرابطي وان كان ... ١٢

ونسبته بين الامرين بل من حيث انه مفهوم من المفهومات فليس 11
المصادر من الفاعل الا نفسه على سبيل الصحة لا الوجوب حتى يحتاج
الى مخصص وموجب فاندفع ما قال الشارح بعضه وانت تعلم آه تبع الشرح
التجريد الجديد هذا ما تقرر عندي فى تحرير هذا المقام فتدبر فانه من مزال
الاقدام غير ممتنع لانقطاع الوجود بانقطاع الاعتبار فلا تسلسل
ههنا حقيقة فلا يرد من توهم ان التسلسل يقتضي ان يكون لها نحو من الوجود
فيلزم اجتماع امور غير متناهية فى الوجود مترتبة واما النقض بوجودها فى
علمه تعالى فهذا امر يورد على عدم تناهى معلوماته تعالى مطلقا وسيأتى
الجواب عنه مفصلا وما قيل التسلسل فى التعلقات وان كان غير ممتنع
لكنه لا يفيد فى هذا المقام اذ هى معاني ما لا يزال والا لتخلف الشئ عن تعلق
ارادته فاذا اخذ جميع التعلقات بحيث لا يشذ منها شئ فوقوعه
فى هذا الوقت لا يمكن استنادها الى القديم اذ لا مرجح خارجا منها فرضا
ففيه ان مرجح الكل هو الجزء اى ما فوق التعلق الاخير بمرتبة وهكذا الى
ما يتناهى فان اخذت مجموع هذه الجمل فنقول مرجحه ما عدا الجملة الاولى
وهكذا وكذا حال مجموع هذه الجمل ولا يلزم منه الا التسلسل فى الاعتبارات
كيف لا ولو لم يجب الكل فى هذا الوقت ولم يترجح به فجوازه فى وقت
آخر اما مع انتفاء جزء منه فى ذلك الوقت الآخر وهذا بديهى الاستحالة

اذ مع ثبوته فيه وذلك ايضا باطل اذ قد فرض قبل كل تعلق
بثبوته في الوقت الاول فلو ثبت تعلق في وقت آخر لزم التخلف
عن نحو تعلق الارادة به ولعل هذا القايل قاسه على ما قالوا في بطلان
التسلسل في جانب العلل اي مجموع السلسلة الغير المتناهية لا يمكن ان
يعلل بجزئها واين هذا من ذلك فان الكلام هناك في العلة المستقلة
بالتاثير المستجمعة لجميع ما يتوقف عليه المعلول كما صرح به السيد قدس سره
في حواشي حكمة العين ولا يمكن ان العلة التامة جزء المعلول لا لما في
شرح المواقف انه لو كان ما قبل المعلول الاخير علة موجدة للسلسلة
باسرها لكان علة لنفسه قطعا لانه ممكن ولا يمكن ان يكون علة غيره والا
لم يكن مستقلا بالتاثير في السلسلة فانه انما ينفي احتياجه الى الخارج منه لا
ان يكون علة جزئه اعني ما قبل المعلول الثاني بمرتبة وهلم جرا واما
مجموع تلك الجمل فكذلك معلل بما سوى الجملة الاولى وهكذا وكذلك
مجموع هذه الجمل كما ذكرنا وغاية ما لزم منه التسلسل فلا بد لابطاله من
امر آخر وقد جعل هذا المسلك نفسه مبطلا له فتدبر ولا لما في حواشي حكمة
العين ان اي بعض يفرض فانه معلول وعلة اولى بان يكون علة تامة
لظهور وهنه وقد صرح به الشارح المحقق بل لان المعلول المجموع محتاج
الى جزء آخر البتة اعني آخر المعلولات وهو غير داخل فيما فرض علة

تام

16

علة تامة هذا خلف واما اللازم ههنا خروج التعلق الاخير عن مرج
المجموع وهو لا ينافي دخوله في مطلق ما يتوقف هو عليه كما لا يخفى
كما تقول آه في كون التسلسل من جانب المبداء والانتهاء
من جانب الآخر محفوظ في جميع المراتب لتوقف جميع التعلقات
الغير المتناهية عليها بلا واسطة سواء كان المادة تتوقف عليها
الاستعدادات باسرها على السوية مع توقف كل منها على ما قبلها الى
غير النهاية مرتبة ترتبا ذاتيا على نحو تعاقب آه من غير انتهاء
الى المادة والغرض من هذا التشبيه الاشارة الى ان الجواب مع فساده
في نفسه لا يتم من قبل الخصم والا لورد على مذهبه في الاستعدادات
بعينه ولا ينفع في ذلك الفرق بعدم اجتماع الاستعدادات وتحقق
التعلقات معا عند المراد كما وهم وهذا بين بعض من يعقد عليه اي
بعض الثقة الذي يعقد عليهم الانامل بالاعتقاد عند عدهم اي الفضلاء
المنتخبين المعتد بهم ولا بعيد ان يحمل على حذف المضاف وعموم الفاعل
المجهول اي الذي يعقد كل احد على فضايله الانامل والمراد منه السيد
الوجه الثالث وما قيل المعنى بعض من اذا تكلم احد معه يضع انامل احدى يديه على انامل
الاخرى وبوجه اليدين نحوه او يضع احدى يديه على الاخرى في وسط
فبعيد عن لفظ عقد الانامل وبكلمة عليه كما لا يخفى قوله ليقتضي آه اقتضاء

كبرى الدليل وصغراه مطوية وهي قوله لانه يقتضي الباطل ٥

الدليل للمدلول لجريانه فيها بعينه وكلما يقتضي الباطل فهو باطل فهذا
الدليل بجميع مقدماته باطل قوله واجيب آه منع لاستلزامه البطلان
بمنع جريانه فيه فان بطلان لازم الشق الاخير ههنا فقوله التسلسل
اللازم الخ لا دخل له في الجواب وانما ذكره لدفع ان يعود الخصم بمنع
بطلان اللازم في حدوث العالم ايضا كما منعه المجيب في الحوادث اليومية
في الامور المترتبة المجتمعة لانه تسلسل في العلل غير المعدات والآلات
فوجب انتهائها الى مادة قديمة عندهم فلا يكون العالم باسره حادثا
واما التسلسل في الحوادث اي التسلسل اللازم في هذه الصورة فان آه
تعليل لكون التسلسل في الحوادث تسلسلا في الامور المتعاقبة حركتها
آه ظاهر السياق يقتضي حمله على الحركة بمعنى القطع ويمكن حمله على معنى التوسط
ايضا بضرب من التكلف ومنهم من جزم بان المراد بمعنى التوسط ولعله لما
هو المشهور ان الحركة بمعنى القطع لا وجود لها الا في التوهم فان المتحرك
ما لم يصل الى المنتهى لم يوجد الحركة بتمامها واذا وصل فقد انقطعت فلا
وجود لها في الخارج اصلا لكنه غير مسلم عند الجمهور فانهم يقولون بوجودها
في كل الزمان قال الشيخ في الشفاء لما كانت المسافة موجودة وجب ان يكون
موجودة مقدار الامر الذي من شانه ان يكون عليها ومطابقا لها او قطعا
او مقدار قطع لها نحو من الوجود حتى ان قيل ليس له البتة وجود كذب

انتهى

17

انتهى وذلك لان الامر الغير القار يوجد منطبق على الزمان لكنه لا في حد
من حدوده كالامر القار وما ذكر انما ينفي وجوده في حد منه مثل القار
وذلك لا يقتضي ان لا يوجد في كل الزمان الذي بين المبدا والمنتهى
منطبقا عليه والحاصل ان الوجود على نحوين والمشهور قد خلط بينهما كيف لا
والاصوات والحروف الزمانية موجودة بهذا النحو لكونها مسموعة كذلك
ومما يدل عليه ما صرح به كتبهم من انهم قالوا ان الزمان كم متصل بالذات
واثبتوا وجوده بانه قابل للتفاوت بالزيادة والنقصان ولا شيء من العدم
كذلك فانه مقدار الحركة بمعنى القطع عندهم فاذا لم يكن لهذه الحركة وجود
لم يكن لمقدارها وجود ايضا فلا يكون كما وبهذا ظهر ان ما في المباحث
المشرقية تبعا للمشهور ان الزمان كالحركة له معنيان احدهما امر موجود
غير منقسم وهو مطابق للحركة بمعنى الكون في الوسط والثاني امر متوهم هو
مقدار الحركة الوهمية مخالف لكلمتهم وانت مما سبق آه منع لقوله التسلسل
اللازم آه لما عرفت انه اثبات للمقدمة الممنوعة والحاصل ان حقيقة الجواب
المنع فلا يرد ان هذا منع على المنع قوله يمكن آه وقد مر ضعف ادعائهم
ان المعدات الغير المتناهية لا بد فيها من حركة سرمدية ومادة قديمة
قوله على هذا الوجه اي على ان يكون واسطة صدورها امورا متعاقبة
اما ان تلك الامور اجزاء العالم بمعنى كل الموجودات اعني الاشياء ص

الحقيقة كالحركات في الحوادث اليومية عند الخصم او افراد العالم بالمعنى الجنسي
اعني الاجناس يقال عالم الاجسام وعالم الاعراض ولا يقال لزيد عالم فالى
كل تغير عبارته والظاهر هو الاول لاشتمال الثاني على امر لا حاجة اليه
فيحمل عليه كلامه بان يقال اذا تسلسل الاجزاء فقد تسلسل الافراد على التعاقب
ايضا فان كل حادث مسبوق بفرد من العالم وهو ما فوقه من الاجزاء الغير المتناهية
وان امكن حمله على الثاني فان افراد العالم بالمعنى الثاني ايضا اجزاء العالم بالمعنى
الاول اذ يقال تعاقب افراده يستلزم تعاقب الاشخاص قوله رد الجواب لا
يخفى انه ابطال للسند الغير المساوي فالمنع باق الا ان يقال انه مساوي على
زعم الخصم لانحصار المعدات عنده في الحركات الفلكية فيتم الرد عليه فتدبر
اما من حيث انه الترديد مبني على الاغماض عما في الجواب المذكور من انها
من جهة التجدد صارت واسطة للتوسع والاستظهار قوله ولذلك من
حيث انها متجددة اه لا اختصاص لهذا المحذور بهذا الشق اذ لا بد للتجدد من
سبب وان لم يكن صدور الحوادث من جهة الا انه حصل الشق الاول بمحذور
تعدده وفرض لزوم هذا المحذور هناك الى المقالية قوله هذا التسلسل في
اسباب تجدد الحركة جائز عندهم لان اسبابه عندهم هي الارادات اذ
الارادة الجزئية لما كانت سببا لحدوث حركة جزئية فتلك الحركة ايضا سبب
لحدوث ارادة اخرى جزئية ولا يتغير له دفعه لان ارادة كون الجسم في حد ما

المسافة ما لم يوجد لم يجب تحرك الجسم اليه فاذا وجد امتنع ان يكون الجسم في
حال الارادة في ذلك الحد الذي يريده لان الايجاد لا يتعلق بالموجود
بل كان في حد آخر قبله وامتنع ان يحصل في الحد الذي يريد حال كونه في
الحد الذي قبله ومع وصوله الى الحد الذي يريده ينتفي تلك الارادة ويتجدد
غيره فيصير كل وصول الى الحد الذي يريده سببا لوجود ارادة تتجدد مع
ذلك الوصول ووجود كل ارادة سببا لوصول يتأخر عنها فيستمر الارادات
والحركات استمرار شيء غير قار على سبيل تجدد وتصرم والسابق لا يكون بانفراده
علة للاحق بل لشرط ما يتم العلة بالانضمام اليها انتهى وعلى ما قررنا لا ورود
لان السبب في عبارة الامام غير مختص بالمعدات فكيف يصح الجزم بان التسلسل
في تلك الاسباب جائز عندهم البتة من غير حاجة الى ما قيل ان المراد انه
يجوز ان يكون سبب تجددها امورا متجددة متعاقبة الى غير النهاية وهذا
التسلسل جائز عندهم قطعا قوله لعدم وجوب اجتماع الاحاد اي احاد هذا
التسلسل اعني ارادات النفوس الفلكية فلم يقع اذ الشيء ما لم يجب لم يوجد
وفيه اشارة الى ان عدم اجتماع احاده اي عدم وجود واحد منها مع الآخر
وهو التعاقب يكفي فيه عدم علة الاجتماع ومما يدل على ما ذكرنا قوله وهم
قائلون اه لانه بمنزلة الكبرى وهذا اصغراه كانه قيل احاد هذا التسلسل متعاقبة
لا تجتمع وكل احاد متعاقبة يجوز فيها التسلسل عندهم او لو حمل على الوجوب

الذاتی الذی انتفاؤه لاینافی الوقوع لم یتکرر الاوسط وقیل انه علته لما
اضمر من انه یجوز ان یکون سبب تجدده امور متعاقبة ثم جعل محط
الفائدة فی قوله وهم قائلون الخ هو المعطوف اعنی وقوعه لئلا یلزم التکرار
ولا یخفی ان الکل من عدم التعمق فی العبارة **قوله** ووقوعه زاده مع
عدم دخله فی الدعوی لزیادة تقریر الجواب **قوله** فاذا عدم جزء آه لما
عرفت ان الحرکة بمعنی القطع موجودة فی کل الزمان علی التحقیق ولا شک انها
لیست کما بالذات حتی یکون متصلا فی نفسه بحیث اذا ورد علیه الانفصال
یزول ویحصل کان آخران لم یکونا موجودین کما هو شان الکم المتصل فی شرح
المواقف الحرکة لیست کما بالذات فانها من المقولات النسبیة لا من مقولة
الکم بل کم بالعرض انتهی ومما یدل علیه احتجاج الحکماء علی وجود الزمان بان الحرکة
یلحقها تفاوت ولیس ذلک بالمسافة ولا عاید الی السرعة والبطوء الی ان قالوا
ففی الحرکة شیء یقبل التفاوت ولا بد من الانتهاء الی ما یقبله لذاته وهو الکم
اذ لو کانت کما بالذات لقبلت التفاوت بذاته من غیر حاجة الی امر آخر
فلا یثبت الزمان فانما عرضه الاتصال من خارج بتوسط قیام الکم بالذات
ای المقداریة ولیس ذلک الاتصال الوضعی المعین من مشخصاته کما قال
المشائیون فی الاجسام حتی یستلزم زواله زوالها والانفصال التفریق عدامه
بالکلیة الا ان یفنی منها اتصال آخر هو جزء منها ویبقی منها جزء قابل للاتصال

والانفصال

19 والانفصال غیر متصل ولا منفصل فی نفسه کالصورة الجسمیة والهیولی بلا
تفاوت فی الاجسام ولم یقل به احد علی ان ذلک الجزء الاتصالی اما اتصال
فی حد ذاته ای کم بالذات فامکن ان تقبل الحرکة التفاوت لذاتها
بتوسط هذا الجزء فلا یثبت الزمان الذی هو مقدار الحرکة قائم بها عندهم
لامتناع قیام الجزء بالکل والا لزم ان لم یکن اتصالا فی نفسه بل کان کما بالعرض
فذلک الاتصال الوضعی الذی فرض من مشخصات الحرکة انما یستلزم انتفاؤه
فناء هذا الجزء لو کان من مشخصاته ایضا فان الشیء اذا حصل جمیع مشخصاته امتنع
عدمه فلا بد ان یفرض فیه جزء ان آخران لئلا یکون التفریق اعداما کما قالوا
فی الاجسام البسیطة بعینه فیلزم التسلسل اذا ثبت هذا ثبت ان ذوات اجزاء
الحرکة المتصلة موجودة علی التقضی والانصرام وان لم یکن بوصف الجزئیة والا
لحصل من الفصل امران آخران لم یکونا اولا وعدم الاول بکله او جزئه کما اذا
فصل الکم بالذات او الجسم البسیط هذا خلف فنقول لا یمکن وجود ذات الجزء
الثانی الا بعد عدم ذات الجزء الاول فاذا عدم ذاته فما سببه الی آخر الکلام
وعلی هذا لا یرد ان الحرکة بمعنی التوسط بسیط لا جزء له وبمعنی القطع امر وهمی
یرتسم فی الخیال من التوسط کالخط من القطرة النازلة فلا جزء له فی الخارج ایضا
فالتسلسل لو لزم انما لزم فی الوهم لا فی الخارج ولو سلم فهو متصل واحد فی نفسه
فهناک حصول واحد غیر قار الذات فی کل الزمان اذا فرض العقل انقسامه حصل

حصولا لان بحكم العقل بامتناع اجتماعهما لو وجدا في الخارج لا لان لها اجزاء متجددة
في الخارج فان منشاه اما القياس على الحكم بالذات او الجسم البسيط او عدم الفرق
بين ذات الجزء والجزء من حيث انه جزء قوله فلا بد لعدمه من علة مستجمعة لجميع شرائط
التاثير حادثة بعد وجوده اذ لو كانت في وقته لزم اجتماع النقيضين اذ تخلف المعلول
عن علته التامة زمانا وهو فيما سوى المختار ربط على مركضتيه بل في مطلق العلة
كما سبق نقلا من التوضيح والمقصود منه دفع ما قد يتوهم من ان عدمه لذاته لا لامر
آخر موجود او معدوم حتى يرد ما ذكره وما يشوبه كلام شرح الاشارات من ان علة
هو المعدم مع سائر ما يتوقف عليه من الفاعل القديم ونحوه فان الذات كائنة حين
الوجود وكذا المعدم مع سائر ما يحتاج اليه كائن قبل ذلك العدم فيلزم احد ذينك
المحذورين بداهة والقول بان وجود كل الحركة في كل الزمان لذات الحركة او
لعلتها ولا عدم حتما الا بعد فرض التجزية والانقسام قد عرفت ما فيه من ان ذوات
اجزاء الحركة بدون وصف الجزئية ثابتة قطعا لعدم كونها متصلا في حد ذاته بل
بالعرض وقد طرء العدم على ذات الجزء الاول في الزمان الثاني فتم الكلام ومن
غفل عن هذا القيد فقد اورد عليه ما دفعه الشارح بعلى انه يلزم على الاول انسداد
باب اثبات الصانع فانه لما جاز استغناء الممكن في العدم الخاص عن الآخر فليجز
في الوجود الخاص ايضا وكذا باب امكان الحشر على قياس ما سبق ولذا قال الفارابي
في تعليقاته الشيء لا يعدم بذاته وما توهم ان الحركة تعدم بذاتها محال انتهى ومن

اذ باب

اذ باب هذا التوهم صاحب التحصيل حيث قال ولولا ان في الاسباب ما ينعدم
لذاته لما صح وجود الحادث وذلك هو الحركة التي لذاتها وحقيقتها تفوت
وتلتحق وما قيل معناه ان سلب الوجود الخاص اي الوجود في الزمان الثاني لذاته
وهو صادق مع الوجود بنحو آخر يعني الوجود في الزمان الاول فلا يلزم اجتماع
النقيضين ولا التخلف واعم من ان يسلب الوجود او يسلب بهذا النحو لا بنحو آخر
مثل ان يوجد في الزمان الاول لان رفع المقيد بقيد اما برفعهما معا او برفع احدهما
فقط فلا يكون شيء منهما بخصوصه لذاته بل يحتاج الى امر آخر جزما يلزم الانسداد
المذكور فما في التحصيل صحيح في نفسه بلا ريبة نعم لما استفسر السائل عما هو سبب مستلزم
لعدم المعلول بعد وجوده فلو جعل هذا جوابا لما يصلح لو قيل ان الذات سبب مستلزم
لذلك العدم فيلزم التخلف فاما انشاء الفساد وتوهما من مقابلته لذلك السؤال
لا في نفسه فهم اما ولا فلان كون سلب الوجود في الزمان الثاني لذاته لا دخل
له في تصحيح وجود الحادث اصلا لان التسلسل المحال انما يجيء من اجراء الكلام
في العدم بعد ما وجد في الزمان الاول لا في سلب الوجود في الزمان الثاني
ابتداء اذ لا يلزم من تسلسل الاعدام حينئذ تسلسل الوجودات لامكان ان
لا يلحقه الوجود في الزمان الثاني اصلا فلو كان العدم بعد الوجود لغيره يلزم التسلسل
المحال وان لم يكن سلب الوجود في الزمان الثاني من غيره ولو كان ذلك العدم
لذاته ينقطع التسلسل وان لم يكن سلب الوجود في الزمان الثاني من

غيره ولو كان ذلك العدم لذاته ينقطع التسلسل وان لم يكن سلب الوجود في
الزمان الثاني من ذاته فعلى هذا قوله ولولا ان في الاسباب ما ينعدم لذاته
لما صح وجود الحادث حالا معنى له اصلا واما ثانيا فلان قوله لذاتها تفوت و تلتحق
لنفي انه يجوز ضرورة الالتحاق وهو الوجود اللاحق للممكن لذاته ولذا قال صاحب
المواقف انهم جوزوا وجوب الوجود الخاص للممكن لذاته فينسد باب اثبات
الصانع وهذا اشد صدق على انه يجوز ضرورة العدم الخاص للممكن ايضا فانهما سيان
بل الاول اظهر فسد وافضى كلامه الى خلافه بعيد عن مرضاته بمراحل واما ثالثا فلانه اذا
كان الوجود الخاص اعني الوجود في الزمان الاول بغيره وفرض بقاء ذلك
الغير الى الزمان الثاني فلا يمكن سلب الوجود في الزمان الثاني الذي من اقسامه
البتة اذ لا يمكن مع الزمان ارتفاع قيد المنفي وهو الزمان الثاني ولا ارتفاع
المقيد اعني الوجود لان المفروض بقاء علة الوجود في الزمان الاول فلا بد من
بقائه ايضا لئلا يلزم التخلف وارتفاع المطلق يستلزم ارتفاع المقيد واذا امتنع
كل جزء تحت اعم فقد امتنع الاعم بداهة فظهر ان سلب الوجود في الزمان الثاني
موقوف على عدم بقاء علة الوجود في الزمان الاول فلا يكون لذاته هذا خلف
ولا مجال لان يقتضي ذاته عدم بقاء تلك العلة فانجر الكلام الى علة وجودها
في الزمان الاول فهي اما ذاتها فيمتنع عدم بقائها والا لزم التخلف واما غيرها
فيتوقف على عدم بقائه وهكذا حتى يتسلسل الموجودات في الزمان الاول كما ذكره

الشارح

الشارح بعينه واما خامسا فلان امتناع الزمان يمتنع لذاته العدم بعد الوجود الوجود
بعد العدم فلا محذور فيه اصلا فالقياس عليه وهم ناش من قلة التدبر واما رابعا
فلانه يلزم انسداد باب امكان الحشر لجواز امتناع الوجود الخاص اي في زمان
الحشر لذاته حينئذ وهذا ان لم يضر الحكماء لكنه يرفع امكانه في نفسه كما يدعي هذا القايل
واما تاويل كلام صاحب التحصيل بان الانعدام بعد الوجود لازم ذاتها لكونها غير
قار الذات لان عدمها مقتضى ذاتها بل وجودها وعدمها بعد الوجود من علتها
وهي الفاعل القديم مع المعد وان يخرج عن فساد لزوم الانسداد المذكور لكن احد
المحذورين السابقين من اجتماع النقيضين او التخلف لازم البتة على ما لا يخفى والله
اعلم قوله او عدم امر موجود آه يجوز ان يكون عدم امرا اضافيا لا وجود له محموليا
ولا رابطيا في نفسه بل انما يوصف الوجود الرابطي بعد اعتباره في نفسه وملاحظته
مفهوما من المفهومات ولم يتعرض له لان الكلام على تقدير ايجاب الفاعل
وعلى هذا لا يكون موجبا لان هذا الامر الاضافي لا يحتاج الى ما يوجبه ويرجحه
في وقت بل يستند الى علته التامة بطريق الصحة ولا يجب ثبوته عند تحقق
علته التامة ولا يلزم منه الرجحان بلا مرجح اي الوجود بلا موجب اذ لا وجود له
حقيقة اصلا بل هو يصدر بنفسه عن العلة واذا لا يكون مما يتوقف عليه الممكن
وجوبا فلم يكن الفاعل موجبا هذا خلف فما قيل انه يجوز ان يكون عدمه لعدم
امر اعتباري لا يستلزم ذلك العدم حدوث امر موجود فالمناسب في هذا الشق

الاكتفاء بلزوم التسلسل فى الامور المتمايزة فى نفس الامر لان الاعدام
بينها علية على هذا الفرض وادلة ابطال التسلسل يجرى فيه ليس بشىء فانه انما
يلزم التسلسل لو احتاج الى ما يوجبه وما قيل فى جوابه العدم الذى هو سبب لعدم
جزء الحركة يكون عدم جزء من علة وجوده التى هى موجودة فلا يكون عدم
الامر الا ما فى اعجب منه لان علية الموجود لا يجب ان يكون موجودة بجميع اجزائها
قوله او بعضها اى بعض تلك العلة ومن توهم رجوع الضمير الى تمام السلسلة قال
موضع هذا الكلام بعد نقل الكلام الى علة كل امر موجود وعدم امر موجود لانه لم يتحقق
السلسلة بعد حتى يقال بعضها موجود وبعضها معدوم **قوله** وعلى الاول ننقل الكلام
الى علة ذلك الامر الموجود اى علته الفاعلية التى اقترنت معها جميع شرائط التاثير
وهذا يادى على فساد ما قيل كلام السائل يحتمل ان يكون سوالا عن علته التامة
لان العلة التامة هى مجموع السلسلة الغير المتناهية بحيث لا يشذ منها شىء **قوله**
حتى يلزم التسلسل واما انتهائه الى الواجب فهو وان كان باطلا للزوم ازلية
العدم الطارى اذ حدوث الواجب لم يتعرض له لان الكلام فى العلة اى دلته
والظاهر تجانس سلسلة العلل فى ذلك الانتهاء خلاف المفروض **قوله** فى الامور
الموجودة بناء على ظهور تجانس احاد سلسلة العلل واما احتمال اختلافها فى
الوجود والعدم فيظهر فساده من الشق الثالث كما لا يخفى او بناء على ان العلة
الفاعلية للموجود يجب ان يكون موجودة **قوله** ضرورة ان ما لا يكون آه

اذ

٧١

اذ لو وجد تمام علة الوجود وجب المعلول ولو كان عدم شىء آخر علة لعدم 22
وجب عدمه لامتناع التخلف فيجتمع النقيضان **قوله** فيلزم التسلسل فى آن
حدوث جزء الحركة لا بد ان يكون آه لما مر من امتناع الانتهاء الى الواجب
فاما ان يستند كل من جزئى العلة الى مثله لا الى نهاية او كل منهما الى مثل الآخر
ثم هو الى مثل الاول الموجود الى العدم ثم العدم الى الموجود وهكذا الى غير النهاية
فكل من القسمين غير متناه او لا بان يستند احدهما الى مثله والآخر الى مثل
الاول ايضا فلا يتناهى احدهما فقط **قوله** او سبب عدم يستلزم آه لم يذكره
اولا بل اكتفى على الامر الموجود بناء على التحقيق من ان عدم العدم عين الوجود
فى نفس الامر انما التغاير بحسب المفهوم والاعتبار عند العقل من حيث التعبير بالمفهوم
السلبى والمفهوم الوجودى وزاده فى الاصل تنزلا وارخاء للعنان بان مجرد
الاستلزام كاف فى المقصود فلو منع الاتحاد لا يضر **قوله** المستلزم لوجود
المانع فننقل الكلام الى علة هذا اللازم وهكذا حتى يلزم التسلسل المحال كما فى
الشق الاول بعينه لا الى علة الملزوم كما توهم فاورد انه يجوز ان يكون علة
عدم عدم المانع عدم عدم عدم عدم ذلك المانع باربع مرات وهكذا علة العدمات
الثنتة فى الاضافة وعلة العدمات الثمانية وهكذا او يكون لازم الكل وجوديا
واحدا فلا يلزم التسلسل فى الموجودات هذا وما قال بعضهم لا معنى لعلية العدم
للعدم الا سلب علية الوجود للوجود وهم لم لا يجوز ان يكون هناك عليتان متلازمتان

٧

احديهما فى الوجودات والاخرى فى الاعدام كما دل عليه كلام الشارح ويؤيده
صحة تخلل الفاء بين الاعدام مثل الوجودات يقال عدم العلة فعدم المعلول
من غير عكس كما يقال وجد العلة فوجد المعلول بلا تفاوت ويكفى بهذا القدر
للمانع فاندفع ما قيل ان هذا المنع لا يفرق ان العلية الحقيقية حينئذ ليست الا علية
عدم عدم المانع بالنسبة الى وجود المانع اللازم لكل مرتبة لما تقرر ان علية
الاعدام فى الحقيقة عبارة عن عدم العلية فلا يصلح سببا لتجدد الحوادث والمقصود
الشارح الابطال لما ذكروا فى وسط الحوادث فلا كلام فى المنع ان يلتزم ان
الوجودي اللازم لكل من العدمات الزوج المفروض مغاير لما يلزم الآخر
فيتعدد العلل المعلولات حقيقة ويمنع الترتب فى الوجوديات وانت خبير
بانه فاعه ايضا على ما قرر من نقل الكلام الى علة اللازم دون الملزوم وما
اجيب عنه ان الوجوديات وان ترتب اصلا لكن كل منها لازم لواحد من
العدمات المترتبة بحسب العلية والامتياز بحسب هذا يكفى فى اجراء التطبيق
ففيه ان اللزوم معنى لشئ هو امتناع انفكاكه عنه ولا شك انه لو احدهما
الوجوديات ممتنع انفكاكه عن كل من العدمات لامتناع الانفكاك بينهما
وان ادعيت بينهما اللزوم من الشئ وفرق بينه وبين وبين اللزوم للشئ
ورد عليه منع ظاهر كيف لا ولا فارق يدعوا لى ان يقال ان هذا الوجود لازم
من ذلك العدم دون العكس فيلزم الدور فان قلت امتناع انفكاك كل

من

من الوجودات بلا واسطة اما هو من واحد من العدمات واما من الآخر
فهو اسطة امتناع الانفكاك بينهما فهذا القدر من الامتياز يكفى فى اجراء التطبيق
قلت الظاهر ان هذا واسطة فى العلم والاثبات وكونه فى الثبوت ممنوع فلا
امتياز بينهما فى الخارج باعتبار اللزوم وامكونه واسطة فى العلم لكل من الوجوديات
بالنسبة الى غير واحد من العدمات حتى يحصل الامتياز بين جميع الاحاد باعتبار
اللزوم بوسط وبغير وسط فاثباته مشكل فان العلم يختلف ظهورا وخفاء
باختلاف الاحوال والاوقات والاشخاص فيجوز ان يصل العلم الى وجودي
لم يكن لزومه وسط فى العلم اصلا وقياسه على ما دخل تحت علمنا فاسد فان
العلم بشئ واحد قد يختلف بداهة ونظرية بحسب الاوقات فكيف بالمتعدد
على انهم انما اشترطوا الترتيب الذاتى او الزمانى فى التطبيق ليلا يقع الزيادة
فى الوسط فلو كفى مجرد الامتياز فى ذلك الغرض لم يكن لاشتراطهم اياه معنى
فان كل واحد من الاحاد ممتاز بوجوده الخاص وما يتميز عن الآخر ضرورة
والفرق بين امتياز دونه خرط القتاد فتدبر **قوله** يلزم التسلسل فى الموجودات
آه لان العلة الفاعلية للموجود لا بد ان يكون موجودة **قوله** وقس عليه
حال الشق الثالث فانه مركب من موجود فننقل الكلام الى علته الفاعلية حتى
يلزم التسلسل فى الموجودات ومن عدم فنقول انه بسبب امر موجود او
بسبب عدم يستلزم حدوث امر موجود او بسبب عدم امر موجود بعين ما مر

تفصيله قوله فان قلت آه لا يخفى ان قوله يلزم التسلسل في الموجودات
المترتبة المجتمعة الحادثة في حال عدمه اي عدم ذلك الجزء من الحركة وقوله
لزم التسلسل المذكور وقت وجود ذلك الحادث قطع في دفع الزم التسلسل
بنقل الكلام الى علة ذلك الامر الموجود الذي هو علة العدم او لازم علته
او الى علة عدم امر موجود كما صرح سابقا بقوله ننقل الكلام الى علة ذلك وهكذا
آه لا بقياس اعدام الاجزاء السابقة الغير المتناهية على عدم ذلك الجزء
حتى يترتب الموجودات التي هي علل هذه الاعدام او لوازم عللها او علل
الوجودات التي تلك الاعدام اعدام لها والا لوجب ترك التقييد بالحادثة
في حال عدمه وبقوله وقت وجود ذلك الحادث ضرورة امتناع تاخر حدوث
رافع الشيء الموجب لعدمه عن عدم ذلك الشيء فلا يمكن حدوثها الا متعاقبا على تعاقب
اعدام اجزاء الحركة وكذا ضرورة امتناع بقاء الشيء مع انتفاء معلوله فلا يمكن
اجتماع علل الوجودات المتعاقبة في وقت فلا ورود لهذا السوال على ما سبق
اصلا الا ان يتكلف بجعل الظرف متعلقا بالمجتمعة فقط كما يؤيده قوله المجتمعة اما
في حال وجوده السابق او حال عدمه اللاحق ويكون ذكر الحدوث لدفع توهم
انتهاء السلسلة الى الواجب وينقص عما سبق منه من نقل الكلام الى علة ذلك
فيجعل التسلسل في الشق الاول بناء على القياس المذكور وفي الشق الثاني على
ما سلف من نقل الكلام الى علة ذلك الموجود كما سيجيء في كلامه اشارة اليه ويكون

جري

24

جري السوال فيما اذا كان عدم كل جزء بسبب عدم عدم المانع مع وروده
بعينه فيما اذا استند الى امر موجود لمجرد التمثيل ولا يخفى بعده جدا فتدبر لعلك
تجد حسن ما هذا قوله على تقدير ان يكون عدم كل جزء آه كما يقتضيه قياس
اعدام سائر الاجزاء على عدم ذلك الجزء المفروض قوله لا يلزم الترتب بين
تلك الموانع التي تستند الى اعدام اعدامها اعدام تلك الاجزاء الغير المتناهية
بان يكون كل سابق منها شرطا لطريان اللاحق واما مساواته اياه فممتنع للزوم
عدمه والا اجتمعت في الحدوث فاجتمعت معلولاتها اعني اعدام الاجزاء
حدوثا ايضا مع تخلل الوجودات بينها قوله لجواز ان يكون آه فيحدث
كل مانع في آن طرو عدم ما هو مانع عنه من غير ان ينتهي الى طرو عدم الجزء
الآخر الذي يحدث معه مانع ذلك الجزء وفيه انه يلزم استمرار عدم الشيء
من غير بقاء علة ذلك العدم وان كان علة الاستمرار غير علة الحدوث ننقل
الكلام اليه قوله هي مانعة عنه من اجزاء الحركة الغير المتناهية وبما قررنا
ظهر ان ورود السوال مبني على كون لزوم التسلسل بناء على القياس المذكور
فاحاد السلسلة هي الموانع لاجزاء الحركة وما توهم ان المانع في عدم عدم
المانع في اول السلسلة انما هو مانع الحركة وفي عدم عدم المانع بعده انما هو مانع
عدم المانع لا مانع المانع ولا مانع المعلول فيكون لزوم التسلسل مبنيا على نقل الكلام
الى علة عدم عدم المانع بانه عدم عدم مانع عدم المانع وهكذا حتى يتسلسل الموجودات

اللازمة لتلک الاعدام ففیه انه وان یتجه علیه السوال بمنع الترتب فی
تلک اللوازم فان توقف نفی الملزوم علی الملزوم لا یستلزم توقف اللازم
علی اللازم والا لتوقف العلة التی هی لازم المعلول علی معلولها الذی هو لازمها
فیدور لکن لا ورود لمنع الاجتماع حینئذ اصلا لان سلسلة تلک الاعدام لکونها
سلسلة العلل علی ما ذکر لا بد من اجتماعها لئلا یتخلف واجتماع الملزومات
یوجب اجتماع اللوازم ضرورة لئلا ینهدم الملزوم ولم یکن لنقوضه لجواز ان یکون
امس بالمقصود فانه اذا کفی حدوث المانع الثانی الذی هو لازم لاعدم عدمه
فی ان انتفاء ما هو مانع عنه ای عدم المانع الاول وذلک الانتفاء یستلزم
وجود المانع الاول فقد اجتمعا ولو آنا وهکذا الثالث والرابع الی غیر النهایة وهذا
القدر کاف فی استحالة التسلسل قطعا وکان قوله لان احادها مترتبة فی الحدوث
بحسب الزمان سهوا محضا لانها لوازم العلل علی هذا التقریر فلو کان بینها
ترتب زمانی فی الحدوث لزم التخلف او رفع اللزوم **قوله** متعاقبة فی
الحدوث علی حسب تعاقب اعدام الحرکة کما عرفت وهذا امر بدیهی لا یتمکن من
انکاره السائل ایضا وانما منع سابقا الترتب الذاتی بینها فتوهم انه لو وجب
فی جریان التطبیق ولذا دفعه سلمه الله بقوله ولا یقدح فیه عدم آه ومن توهم ان
الکلام فی علل عدم عدم مانع الحرکة اورد ان هذا الجواب لا یدفع المنع الاول
لجواز اجتماع الموانع دفعة بلا ترتب ذاتی او زمانی فلا یجری التطبیق فیه تم

تقصدی

تقصدی فی دفعه لاثبات الترتب الذاتی بکلام طویل وما اوقعه فی ذلک
الا فرط عقوله عن العبارة **قوله** اما عدم عدم المانع آه اکتفی ههنا من
الشقوق بما کان محتملا صحیحا واما کون العدم معللا بالموجود فباطل فی
نفسه فان عدم جزء من العلة کاف فی عدم المعلول فلو احتاج الی امر آخر
موجود لکان محتاجا وغنیا بالنظر الی کل منهما معا وانما ذکره سابقا لمجرد الاستظهار
قوله یلزم وجود الموانع مجتمعة فی البقاء کما ان معلولاتها اعنی اعدام موانع
اجزاء الحرکة معا بعد الحدوث فان المفروض هو عدم اجتماع تلک الموانع
فی الوجود ولا محال للاعادة **قوله** المترتبة فی الحدوث لترتب معلولاتها اعنی
اعدام تلک الموانع فی الحدوث لتعاقب تلک الموانع فی الحدوث بترتب
اعدام اجزاء الحرکة کذلک وهذا صریح فی انه لم یلزم التسلسل علی الشق الاول
بنقل الکلام الی علة لازم عدم عدم المانع العلة لعدم المانع بل اکتفی بلزومه فیما بین
لوازم علل اعدام الموانع الغیر المتناهیة والا لوجب ترک قوله فی الحدوث
فان الترتب الذاتی غیر مختص **قوله** ان یکون تحقق ذلک المانع موقوفا
آه قطع فی انه انما وجب التسلسل علی هذا الشق بنقل الکلام الی عدم جزء
علة المانع ولم یکتف بلزومه فیما بین اجزاء علل الموانع الغیر المتناهیة التی
تلک الاعدام اعدام لها لعدم توقف مانع مخصوص علی امور غیر متناهیة حینئذ
ولعل ذلک اشارة منه الی رجحان کل منهما من وجه اذ فی الطریق الاول منجاة

عن مؤونة النقل وفي الثاني زيادة الشناعة للزوم تسلسلات غير متناهية
قوله الوجه الرابع تقريره انه لا شيء من العالم بقديم اذ لو كان جزء منه قديما
لزم ان يتناهى الحوادث المتعاقبة مطلقا لان عدم تناهيها مع القديم
غير معقول لان القديم يجب آه والتالي بط عند الخصم بقوله بتوارد الاستعدادات
الغير المتناهية وعدم تناهي افراد كل من المواليد الثلثة واشار اليه بزيادة
لفظ القول فهذا معارضة لدليلهم دليل على خلاف مدلوله الا انه الزامي ليس
بتحقيقي كما ان اول ما ذكر الشارح بقوله وانت خبير بانه لو حمل آه كان الزاميا
محضا وحاصل الوجه الخامس نقض دليل مقدمة ذلك الدليل اعني الاستثناء
في الشق الاخير القائل بانه ان كان لحدوث امر آخر يلزم التسلسل لكن التالي
باطل بادلة محررة في موقعها اعني برهان التضايف والتطبيق وغيره بان
تلك الادلة جارية في غير التالي اعني التسلسل الامور المترتبة الغير المجتمعة
مع عدم بطلانه عند الخصم بقوله بعدم تناهي استعدادات المادة وحركات
الفلك وافراد المواليد الثلثة فهذا نقض تخلف الحكم عن الدليل فمن قلة
التدبر ما قيل ان هذا الوجه وكذا الخامس وجهان لرد جواب النقض السابق
باثبات المقدمة الممنوعة اعني بطلان التالي في الحوادث اليومية فان
المراد في الدليل انما هو التسلسل باطل في نفس الامر وهو جار في الحوادث
اليومية قطعا فان التسلسل فيها تسلسل في الامور المتعاقبة وهو باطل
في

في نفس الامر لمنافاته مقارنة القديم ولجريان جميع البراهين فيه او بابطال
السند المساوي القائل بان تسلسل الامور المتعاقبة ليس محالا عندهم فانه
ان اريد انه جائز عندهم وان امتنع في نفس الامر فلا يدفع ورود النقض
على دليلهم وفساد ذلك الدليل في نفس الامر وان اريد انه جائز عندهم على
طبق الواقع فكلا لمنافاته فانه مقارنة القديم ولجريان جميع البراهين
فيه او بالاستدلال على بطلانه فغاية ما لزم منهما هو بقاء النقض الذي هو
جه الثالث وبمجرد هذا لا يكونان وجهين آخرين لرد الدليل المذكور كما لا يخفى
ولا يبعد ان يقال انهما واردان على الدليل المذكور بعد ضم ذلك الفارق
الذي ابداه مجيب الوجه الثالث فان الاول وارد على ما بني عليه ذلك
الفارق اعني جواز توارد الاستعدادات الغير المتناهية على المادة القديمة
بالمعارضة او النقض والثاني على قوله في الفرق ان تسلسل الامور المتعاقبة
ليس بمحال بالمعارضة او المنع ولا يخفى ان في قوله واجيب عن هذا الدليل
مشيرا الى ما سبق عليه وهو الدليل المذكور قبل ضم ذلك الفارق والا لم يكن
لورود النقض عليه مجال اصلا وكذا في عدم عدها قال الامام من وجوه جوابه
مع وروده عليه بعد ضم الفارق ايضا نوع اباء عنه **قوله** بل عدم تناهي آه
لما كان تخصيص المادة في الذكر موهما لان الواجب انما هو عدم قدم
محل الحوادث المتعاقبة الى غير النهاية مع ان مقصود المعارض ان ليس

شيء من العالم بقديم اضرب عنه وعمم الحكم كما هو مقتضى ما نهض عليه بقوله
لان القديم آه واشار الى ان ذكر المادة انما كان للتصوير في جزئي لان
لزوم ما ذكر فيه اقرب الى الفهم **قوله** اذ القديم آه بين مفهومي القديم والحادث
كما يدل عليه زيادة كلمة ما تمهيدا لما يشير اليه من الاستدلال **قوله** فلا بد الى آخره
اي اذا عرفت مفهوميهما علمت ان كلما يصدق عليه المفهوم الاول لا بد ان يكون
سابقا على كلما يصدق عليه المفهوم الثاني والا فاما ان يكون ما صدق عليه
الاول مقارنا لما صدق عليه الثاني فيكون مما صدق عليه الثاني لان الاول
لتساويهما هذا خلف او بالعكس فالعكس والحاصل ان كونهما ما صدق عليه ذانك
المفهومان هو المقتضي لما ذكر من وجوب السبق ولهذا زاد قوله مما يصدق عليه آه
لتفيد التعليق بالعلية وفرعه على بيان المفهومين وتقريره على القانون انه
لو لم يكن سابقا لزم احد الامرين اعني عدم كون القديم او الحادث مما يصدق
عليه مفهوم احدهما لكن التالي باطل فكذا المقدم وبهذا ظهر ان توهم ان قوله
لا بد ان يكون آه تكرار لما تقدم من ان القديم يجب آه مما لا مساس له بالمرام
قوله وهذا يوجب آه معطوف على قوله ان القديم يجب ان يكون الى آخره
قوله حالة يتحقق آه وهي الحالة التي يتحقق فيها عدم كل حادث اذ معنى السبق
الزماني هو ان يوجد السابق في زمان لم يوجد اللاحق وهذا بديهي **قوله**
واذا كان آه لما اثبت اولا ان القديم يجب سبقه وثانيا انه يجب له حالة

يتحقق

27

يتحقق فيها سبقه اعني حالة عدم كل حادث اورد نظرا الى الاول قوله واذا
كان مقارنا آه ونظرا الى الثاني قوله ويلزم من توارد آه فهذا المجموع معطوف
على مجموع ما تقدم من الامرين على ترتيب اللف والنشر فالاول لبيان ان
ان القول بعدم تناهي الحوادث مع وجود قديم مطلق غير معقول والثاني
لاثبات ان القول بتوارد الاستعدادات الغير المتناهية على مادة قديمة
غير معقول ولم يكتف على لزومه من الاول كما لم يكتف في الدعوى وانما
عكس الترتيب لما عرفت ان المقصود الاصلي انما هو الثاني وانما ذكر الاول
لمجرد التصوير مقارنا مع واحد منها اي دائما وهو ظاهر **قوله** ان لا يوجد
له تلك الحالة التي يتحقق فيها عدم كل حادث والا لكان الشيء موجودا او
معدوما ولكان هذا ظهر لزومه لان قولنا هذا الشيء اما ان يكون واما ان
لا يكون من اجلى البديهيات خصه بمادة التصوير المقصود منه التوضيح مع
لزوم ما لزم في الاول اعني عدم كونه سابقا ههنا وبالعكس **قوله** والمنافاة
آه تنبيه على بداهة الملازمة الاولى ولم يتعرض الثانية لكونها من اجلى
البديهيات كما عرفت **قوله** بديهية فان المقارنة اخص من عدم السبق
فيصدق قولنا كل فرد يسبقه القديم وبعض الافراد لا يسبقه القديم بل
يقارنه والموجبة الكلية والسالبة الجزئية متناقضتان بديهة وايضا
دوام المقارنة يوجب وجود فرد والسبق على كل فرد يوجب ان

يكون له تلك الحالة اى حالة عدم كل فرد فيكون الشئ موجودا و معدوما
معا ولعله لهذا آخره من الملازمة الثانية والا كان المناسب ان يذكره
بعيد الاولى كى ذكر بطلان اللازم هذا ومن لم يفهم قال ان حاصل
قوله ويلزم من توارد الحوادث آه هو حاصل قوله اذا كان مقارنا مع واحد
آه بل الاول افيد لانه حكم فيه بسبب السبق على تقدير المقارنة مطلقا سواء
كانت بطريق التوارد اولا وفى الثانى حكم به على تقدير المقارنة بطريق
التوارد واللازم واحد وهو عدم السبق على الجميع فذكره بعد الاول
مما لا وجه له ثم العجب انه قال لعل احدى هاتين الفقرتين كانت لنسخة بدل
الاخرى اورجها الناسخ معا فى الكتاب فان قوله وهذا يوجب آه آب
عن الاكتفاء بالفقرة الاولى والا بدل قوله لا يكون سابقا بقوله لا يكون
له تلك الحالة كما ان قوله والمنافاة آه يابى الاقتصار على الثانية والا لقال
بين دوام المقارنة وعدم تلك الحالة كما لا يخفى **قوله** هذا اى بداهة المنافاة
المذكورة **قوله** فان تقدم القديم آه يعنى من منشأ غلط الناقض اتحاد
الزمان وههنا ليس كذلك فان زمان السبق على كل فرد ليس زمان
المقارنة مع ذلك الفرد بل زمان مقارنة مع فرد آخر قبله فزمان
السبق على كل فرد مقدم على زمان المقارنة معه بمرتبة الى غير النهاية
فيصدق قولنا كل فرد لا يسبقه القديم فى زمان وكذا قولنا بعض الافراد

لا يسبقه

لا يسبقه القديم لا فى ذلك الزمان بعينه بل فى زمان بعده بمرتبة وان
لم يمكن تعيينه لعدم تناهيه فى الماضى لكن لما كان فى كل زمان من الازمنة الغير
المتناهية تقدم على فرد ومعية بفرد غلط فيه الوهم ولم يتفطن ان ذلك
التقدم والمعية ليسا بالنسبة الى فرد واحد بل معية الفرد الذى بالنسبة اليه
التقدم فى زمان متاخر والتقدم على الفرد الذى بالنظر اليه المعية فى زمان
متقدم فحسبه بديهى الاستحالة ومثل هذا جاز فى الملازمة الثانية بعينه فان
زمان وجود تلك الحالة اى حالة عدم كل حادث مقدم على زمان وجود بعض
الحوادث فقولنا لا شئ من الحوادث فقولنا بموجود وقولنا بعض الحوادث
موجود لم يتحدا زمانا هذا ومن توهم ان الخصم انما زعم المنافاة بين دوام
المقارنة مع فرد والسبق على كل فرد لما توهم من وجوب حالة معينة يتحقق
فيها السبق على الكل حيث اراد بالحالة الوقت المعين اولا يستلزمه اورد
انه كان عليه ان يمنع قوله وهذا يوجب آه لكونه حكما وهميا وبعد قبول هذا الحكم
الحكم بالمنافاة المذكور بديهة العقل لا بديهة الوهم **قوله** متحقق فى الزمان
السابق الظرفية مبنية على التوسعة كما فى قولهم القديم ثابت فى الازل فان
الازل اما عبارة عن الازمنة الماضية الغير المتناهية او عدم المسبوقية بالعدم
وهو شائع لا يلتبس على الفهم فلا يرد ما قيل حق العبارة متحققا مع عدم كل
فرد واما استلزامه تحققه فى زمان سابق فباطل اذ قد لا يكون القديم زمانيا

قوله فيتحقق تقدمه على كل فرد آه فان قلت كما ان كل فرد منفردا عن الآخر مما صدق عليه الحادث كذلك مجموع الحوادث الغير المتناهية مما يصدق هو عليه كما هو شأن كل كلي بالنظر الى جزئياته ولا شك ان القديم ليس له سبق على مجموعها والا لم تكن غير متناهية في الزمان الماضي وما ذكره الشارح انما يتم في صورة الاول دون الثاني كما لا يخفى قلت السبق على الجزء يستلزم السبق على الكل بداهة فان عدم الجزء يوجب عدم الكل ضرورة فالقديم مقدم زمانا على اي مجموع فرض لتقدمه زمانا على كل جزء منه فما ذكره تام مطلقا واما انه يجب في تقدمه على المجموع ان يتقدم على كل جزء منه في زمان معين بان يتحقق القديم في زمان لم يتحقق فيه شيء من اجزاء ذلك المجموع الحادث اعني الحوادث الغير المتناهية فكلا وما مر من دليل تقدم القديم على الحادث لا يدل عليه بخصوصه وهذا بين قوله انما يلزم آه اذ لو كان مع هذا مقارنة بفرد دائما لكان في هذا الزمان الواحد الذي تحقق فيه السبق على الجميع ايضا فيلزم اتحاد زماني المتناقضين قوله لو لزم سبق القديم آه وكذا لو لزم تحقق تلك الحالة اعني حالة يتحقق فيها عدم كل حادث في زمان واحد وليس كذلك ههنا بل انما هو في المتناهي قوله وقد اعترض عليه آه لا يخفى ان المنافاة بينهما بديهية لما ان اجتماعهما يستلزم صدق النقيضين المتناقضين واجتماع الوجود والعدم لشيء واحد ولا شك ان ما يثبت

الملزوم

29

الملزوم يثبت اللازم قطعا فاستلزام حدوث كل فرد لحدوث الكل المجموعي لا يمكن نفيه ما لم يقدح فيما يثبت لزومه وبعد القدح فيه كما فعله الشارح بمنع اتحاد الزمان الذي هو من شروط التناقض لا وجه لتوسيط اللازم في البين وهذا وارد سواء فسر حدوث الكل المجموعي بما هو المتبادر منه اي مسبوقيته بعدمه الذي يكفي به عدم جزء منه او بفرد خاص منه اعني مسبوقيته بعدم جميع اجزائه في وقت معين او بما هو لازم الحدوث في الجملة اعني ثبوت الابتداء له اي انقطاع سلسلته في المبدأ وان لم يرد على الاخيرين الفساد الذي ذكر الشارح رحمه الله قوله وليس كذلك الظاهر انه منع للازم ليتبين ان حكم الكل المجموعي قد يخالف حكم الكل الافرادي فيجوز ان يكون ههنا كذلك ليتوسل به الى منع الملزوم وقوله انت تعلم آه اثبات للمقدمة الممنوعة بالبداهة ومنهم من قال انه معارضة كانه قال لو تحققت المنافاة استلزم حدوث كل فرد حدوث المجموع لان كلمة انما يدل على مساواته واللازم المساوي يكون ملزوما ولكن التالي باطل فكذا المقدم وفيه ان الاستثناء ادعاء محض لا مستند له اصلا كما لا يخفى قوله وانت تعلم فساده لكونه في مقابلة البداهة ومنع البديهي مكابرة ظاهرة الفساد قوله وكانه توهم آه بيان لمنشأ غلطه وسبب خفاء البديهي عليه بانه انما خفي عليه الاولي لما انه لم يتصور ما لوحظ فيه اعني حدوث الكل المجموعي كما هو مناط الحكم بل توهمه بمعنى آخر وانكشف البديهي انما

يكون بعد تصور اطرافه كما ينبغي وما قيل انه اشارة الى ان المعترض زعم
ان استلزام حدوث كل فرد حدوث المجموع يثبت المنافاة كما يدل
عليه الجزء الثبوتي من قوله انما تلزم آه وهو فاسد وانما يثبته لو اقتضى
حدوث الكل انتفاء جميع اجزائه في زمان مع بعده واقتضائه تبز النظر
فيه انه حينئذ لا يضره بل يفيده لان مقصوده انما هو رفع المنافاة فاذا لم
يثبت المنافاة على تقدير الاستلزام المذكور ايضا فهو الاولى له قوله في
مذهب الفلاسفة اي عدم تناهي حوادث متعاقبة وان لم يكن مع قديم
قوله وجود الماهية ليس الا به اي ليس لها وجود سوى وجود الافراد
على التحقيق سواء قلنا بتغاير ذاتيهما كما هو مذهب اوائلهم واختاره الشيخ
او باتحاده ايضا كما اختاره المتأخرون قوله فيلزم عليهم آه ففي زمان عدم
ماهيتها لم يوجد شيء من افراده ضرورة فلا يكون غير متناهية في الماضي قوله فلا يتقرر
الى آخره والا لكان الشيء الواحد قديما وحادثا معا قوله لان مرادهم يعني انهم
لم يقولوا ان هناك امرا مشتركا كماهية النوع مثلا له وجود حقيقة قديم اما على
رأي المتأخرين فظاهر اذ ليس الموجود في الخارج عندهم الا وحد متحقق بسيط وانما
الكليات في الذهن بانتزاع العقل اياها من تنبهه لمشاركات والمباينات
واما على مذهب القدماء فلانهم لم يقولوا بان طبيعة النوع من حيث هي موجودة
في الخارج مشتركة بين افرادها والا لزم حصول شيء واحد في زمان واحد

في

30

في الامكنة متعددة والقافة كذلك لبعضات متعددة بل قالوا ان الطبيعة
الموجودة متعددة بحسب تعدد اشخاصها متخصصة بانضمام التعينات اليها
ولا يلزم وجود الماهية على طلاقة في الخارج الا بالانضمام مع التمييز فلا يلزم
من حدوث كل فرد الا حدوث حصة معينة وجود ذلك الفرد هو وجودها
بان يكون كل حصة من حصص الماهية مسبوقة بالعدم كالافراد ولا يوجب
ذلك انقطاع تلك الحصص او الافراد في الزمان الثاني بواسطة وهل
مرادهم من القدم النوعي الا بمعنى انه لا ينقطع التسلسل في الماضي بل
لا يزال فردا موجودا بان يكون كل فرد مسبوقا بفرد آخر الى غير النهاية في
الماضي لا ان الامر الواحد المشترك بينها كماهية النوع او الفرد المبهم موجود
قديم لما عرفت حتى يرد انه لا وجود لشيء منهما مستقلا بدون الافراد
فاذا كان كل فرد حادثا كان الماهية والفرد المبهم ايضا حادثا ولا مشاحة
في الاصطلاح قوله مع ان نوع الورد باق بمعنى انه لا يزال فرد منه في
شهر او شهرين بحيث لا ينقطع بالكلية بل يكون كل فرد مسبوقا بآخر
في هذه المدة لا بمعنى ان ماهية النوع او الفرد المبهم باقية في تلك المدة
حقيقة حتى يرد ما مر قوله المتضايفة الآخر الظ ابداله بلفظ المتضائف من
المفاعلة قوله بواحد فان لم نعثر على تعيين ذلك الواحد ولا توقف
للزوم المحذور عليه قوله كما فيما نحن اي كما في التسلسل في المتعاقبات

الذي نحن بين فرق الحكماء فيه فان ما قالوا به هو عدم تناهي الحركات
الفلكية والاستعدادات الحاصلة منها وساير الحوادث المترتبة عليها
في الجانبين ولم يقولوا بترتب امور الى غير البداية مع الانتهاء في
المستقبل فلهم ان يمنعوا صحته وان لم يمكنهم منع الاول فيقول صاحب هذا
الوجه الذي هو نفق عليها عرفت ان دليل استثناء الشق الاخير كبرهان
التضايف جار في غير المتناهي وهو تسلسل الامور الغير المجتمعة مع عدم
بطلانه عند الخصم ان اراد منه انه جار في تسلسلها من جانبين فمم وان
اراد من جانب واحد فمسلم لكن للخصم ان يمنع عدم بطلانه اذ ليس فيما
يقول هو به دلالة على ذلك قوله فان الحوادث التي نحن في القول
بعدم تناهيها اعني الحركات ونحوها قوله لا آخر لها فانها لا تقف عند
حد يكون هو آخرها قوله فكل ماله مسبوقية فله سابقية فان مسبوقية المسبوق
كالا ديان في تحققها عدم السابق في زمانها فان السابق الزماني كالمعد لا
يجامع اللاحق فمسبوقية بعد سابقية السابق كذلك النظر ان سابقية
الشيء لا يستدعي وجود المسبوق معه بل يكفي فيه وجوده متاخرا عنه والفرق
بين العدم الطاري والعدم الابتدائي مشكل فاذا كان الحوادث
الغير المتناهية في الماضي بحيث لا تقف في الاستقبال عند حد كان
كل منها متصفا بالمسبوقية بالنسبة الى كل ما كان قبله والسابقية

بالنظر

بالنظر الى ما سيكون بعده فلا يظهر الخلف ولا يقدح في ذلك قولهم بعدم
تناهي مراتب الاعداد وانقسامات الاجسام بمعنى لا يقف اذ ليس
معناه انه يلزم ان يوجد بعد كل مرتبة اخرى وكذا بعد كل انقسام انقسام
آخر حتى يتصف كل منها بالسابقية والمسبوقية مع اتصاف المبداء بالسابقية
فقط بل انه لا يقف العقل عند حد لا يمكن فرض مرتبة العدد والانقسام
بعده واما عدم تناهي مقدورات الله تعالى فلا يقدح فيه ايضا لكونها غير
متناهية في جانب الماضي ايضا فلا يجري فيه برهان التضايف وبما
ذكرنا سقط ما قيل ان التسلسل من جانب المعلول انما هو بمعنى لا يقف
لا خروج جميع آحاده الى الفعل فلو كان لكل مسبوق من آحاد التسلسل
بهذا المعنى سابقية لزم ان لا يصح ما صرحوا به من عدم تناهي مقدورات
الله تعالى ومراتب الاعداد وانقسامات الاجسام لكونه من جانب واحد
الى الاستقبال فيجري برهان التضايف فيه حينئذ كما كان يجري في
التسلسل في جانب الماضي وما اجيب عنه بانه ارخاء للعنان مع
الخصم وذهاب الى جانبه ليس بشيء فان خصمهم اعني المتشرعة ايضا مصرحون
به في نعيم الجنة قال الله تعالى اكلها دائم وظلها قوله وذلك لانا آه هذا
جواب بعد تسليم ان كل ماله مسبوقية في سلسلة الحوادث له سابقية
ارخاء للعنان فان التقدم والتاخر كما بينوا في موضعه من المعقولات

الثانية فلا اتصاف للآحاد بهما في الخارج حقيقة بل انما يتصف بهما الاشياء
في الخارج اتصافا انتزاعيا اعني كونها بحيث يصح ان ينتزع عنها ولا شك
ان الشيئين ما لم يسبقهما وجود على التعاقب لا يمكن انتزاع شيء من
التقدم والتاخر في واحد من سلسلة الحوادث الآن ليس مما يصح ان ينتزع
عنه تقدم بالنظر الى ما لم يوجد بعد وكذا كل واحد بالنسبة الى ما بعده فله
مسبوقية من غير سابقية فيجري برهان التضايف في تلك الحوادث الغير
المتناهية في الماضي وان كانت لا تقف في المستقبل ولا يجري في السلسلة
التي لها مبدأ لكن لا تقف الى حد لان المبدأ له تقدم من غير تاخر ولا ينتهي
اليه الآن مثلا تاخر بلا تقدم ولذا قلنا بدوام نعيم الجنان مع حدوثهما
اخذنا هذا مثل قولك اتخذت زيدا صديقا متعديا الى مفعولين جار مجرى
الجعل ومفعوله الثاني قوله كالمعلول الآخر اي اذا اخذناه مثله بان قطعنا
النظر عن سابقيته وضممنا مسبوقيته مع ما قبلها من المسبوقيات والسابقيات
في قبيل ان المفروض عدم تناهي طرفي المنتسم فاين المعلول الآخر لكن مراده
اخذ واحد من جهة السفل وذكر الاخير مسامحة وهم قوله يجب ان يكون
فيما قبله آه ضرورة ان السابقية المضايفة للمسبوقية لا يكون معها ولا فيما
تحتها فاذا اخذنا جملة المسبوقيات من مسبوقية هذا الوجه الذي اخر مبدا
الى غير النهاية واخذنا جملة السابقيات من سابقية ما فوق ذلك الواحد
الى

الى غير النهاية وجدنا عدد تلك المسبوقيات ازيد من عدد تلك السابقيات
قطعا لمقارنة كل منها مع مسبوقية والمسبوقية في المبدا ليس معها شيء
من تلك السابقيات ومعلوم لنا ضرورة ان مضايفات تلك المسبوقيات
انما هي تلك السابقيات لا ما تحتها فيلزم منه بطلان التكافؤ بين المتضايفين
قطعا وان لم تقدر على تعيين ان اي مسبوقية منها لم يوجد لها مضايف من تلك
السابقيات فلا يرد انه ان اراد الاستدلال على بطلان التكافؤ بازدياد
عدد احد المتضايفين على الآخر من غير تفتيش عن خصوص مضايف ومضايف
فنقول ليس شيء من آحاد السلسلة ههنا غير موصوف بالسابقية او المسبوقية
كما في السلسلة المتناهية في احدى الجانبين فلا زيادة لعدد احدهما على عدد
الآخر وان اراد ان يبطل التكافؤ بعد التفتيش عن خصوص احوال الآحاد
فنفده بين لان كل مسبوقية في تلك القطعة مضايفة للسابقية التي قبلها
فالمسبوقية التي في ذلك المبدا مضايف للعلية التي في العلة التي قبله وهلم
جرا فتدبر فانه من المعارك قوله حتى يتكافى المسبوقية التي الخ انما ذكره تمثيلا
والمقصود حتى يتكافى واحد من تلك المسبوقيات فانا علمنا من زيادة العدد
في صورة عدم التناهي ان واحدة منها لا مضايف لها هناك ولهذا ذكر
في صورة التنازل لتكافي عدد السابقيات والمسبوقيات قوله او توقيتا
فيه بان يكون ابوة وبنوة في زمان والابوة وبنوة فيما قبله وهكذا الى ان

التطبيق فی الوهم لا یبقی آه فیه اشارة الی دفع ما قالوا فی بیان اشتراط الاجتماع ان السلسلة المتعاقبة لما لیست مجتمعة فی الخارج اصلا لا یمکن التطبیق بینهما بحسب الوجود الخارجی اذ وقوع واحد بازاء الآخر فی الخارج فرع وجودهما فیه معا وکذا لا یمکن بحسب الوجود الذهنی لاستحالة وجودها متصلة فی الذهن دفعة ومن المعلوم انه لا یتصور وقوع بعضها بازاء بعض الا اذا کانت الآحاد موجودة تفصیلا معا وحاصل الدفع انا نختار الشق الاول وانما یلزم ما ذکره لو کان التطبیق بینهما فی الخارج حقیقة ولیس کذلک اصلا اذ لیس فی الخارج الا جملة واحدة مجتمعة او مترتبة وجملة اخری فی ضمن الاولی بحیث مبداها فوق مبدا الاولی فی الخارج واما اخذها منفصلة عنها وتطبیق مبدئیهما فلیس الا فعل الوهم فی اصل برهان التطبیق انه ان تسلسل الامور الی غیر النهایة کانت السلسلة بحاله اذا لاحظها العقل واعتبر وقوع بعض الآحاد بازاء بعض بتوهم تطبیق المبدئین حکم بلزوم المحال علی تقدیر ذلک الوقوع بالنظر الی نفس تلک الموجودات الغیر المتناهیة حکما مطابقا للواقع ومعلوم ان ذلک الانطباق والوقوع امر ممکن فی تلک الموجودات بالنظر الی ذواتها وان کان قد یستحیل فی بعض المواد کالمعدات لاجل توقف اللاحق علی عدم السابق فانما جاء المحال بالنظر الی ذوات الموجودات الغیر المتناهیة مع قطع النظر علی وصف کونها معدات مثلا لعدم تناهیها لا لفرض الانطباق ونحوه ومن

البین

من البین ان هذا المسلک عام فی الموجودات المتعاقبة ایضا بل العقل بمعونة الوهم آه اشار به الی انه لیس ذلک وهمیا محضا بل حاکما یا عده العقل **قوله** او بعدها الظاهر تذکیر الضمیر یرجع الی المبداء فهو اما بحذف المضاف ای بعد مبدیها او باعتبار تانیث المضاف الیه اعنی الجملة **قوله** فان آه یعنی لما کان النقض متضمنا علی مقدمتین احدیهما ان الدلیل جار فیها والثانیة ان المدعی متخلف فیهم اما ان یمنعوا الاولی او الثانیة ولا سبیل الی شیء منها **قوله** فالدلیل ای انما کان عدم وجود غیر المتناهی موجبا لجواز التسلسل فی الامور المتعاقبة لان دلیل الامتناع وان کان جاریا لکن المدعی وهو امتناع وجودها مما حاصل فالفاء تعلیلیة **قوله** لان غیر المتناهی آه تعلیل لقوله غیر متخلف **قوله** ولما لم یجتمع آه اشارة الی وجه عدم غیر المتناهی هناک یعنی اذا لم یجتمع الاجزاء ینعدم فی کل زمان جمیع الاجزاء الا جزءا واحدا فینعدم الکل فی کل زمان ضرورة ان عدم جزء ما کاف فی عدم الکل فذکر هذه المقدمة اعنی عدم وجود غیر المتناهی ثلث مرات مرة فی تصویر انها مبنی ذلک التجویز واخری فی بیان تخلف المدعی واخری فی ذکر وجهها فلا تکرار لان الغرض مختلف ومن توهم ان قوله فالدلیل فصیحة وقال التقدیر اذا لم یوجد غیر المتناهی هناک فالدلیل آه حکم بان قوله لان غیر المتناهی آه تطویل **قوله** بل

للوجود آه لا يخفى ان هذا الوجود لا يتصور فيما نحن فيه اصلا فان معنى الدهر
هو نسبة الثابت الى المتغير بالتقدم والتاخر والمعية في الشفاء الشئ الموجود
مع الزمان فوجوده مع استمرار الزمان كله هو الدهر فكل استمرار وجود
احد فهو في الدهر واعنى بالاستمرار وجوده بعينه كما هو في وقت بعد وقت
فكان الدهر قياس ثبات الى غير ثبات انتهى والسلسلة الغير المتناهية
المفروضة وان امكن اعتبارها ثابتا بالنظر الى ذاته تعالى قال الشيخ في
التعليقات الان الاشياء الموجودة دائما والموجودة في وقت بعد وقت
والشئ المنقضي شيئا فشيئا كالزمان والحركة التي غير موجودة بالجملة
والقارة بالجملة والمعدومة في الماضي والمعدومة في المستقبل كلها بالاضافة
اليه تعالى موجودة وحاصلة بالفعل وبسط المعلم الاول هذا المعنى لكنها ليست
بهذا الاعتبار موجودة بعينها كما هي مع كل وقت بعد وقت حتى يكون قياس
ثبات الى غير ثبات فيتحقق حقيقة الدهر بل مع مجموع الازمنة الغير
المتناهية التي هي ثابتة ايضا بالنظر الى ذاته تعالى كذلك وهذا اعني قياس
الى الثابت بالمعية هو السرمد عندهم لا الدهر قال في الشفاء ونسبة الامور
الثابتة بعضها الى بعض والمعية التي لها من هذه الجهة هو معنى فوق الدهر
ويشبه ان احق ما سمي بالسرمد فكل استمرار وجود بمعنى سلب التغير
مطلقا من غير قياس الى وقت فوقت فهو السرمد انتهى وبهذا ظهر فساد

ما قيل

ما قيل في الفرق بين الوجود على التعاقب والوجود الدهري ان في
الاول للمجموع وجودا بمعنى كون كل واحد من افراده موجودا في زمان
بخلاف الثاني فانه موجود لا على ذلك الوجه بل مجتمعة الافراد غايته
انه ليس موجودا مجتمعا في آن من الآنات وفي زمان من الازمنة
بل في مجموع الزمان الغير المتناهي منشاه الخلط بين معنى الدهر والسرمد
فان الدهر لكونه نسبة الثابت الى المتغير من حيث انه متغير لا بد ان يوجد
الثابت بعينه كما هو في كل وقت بعد وقت كما نص في الشفاء وانه كان
على الشارح ان يذكر بدل الدهر السرمد فان الامور التدريجية وان كانت
موصوفة بالقبلية والبعدية عندنا لكنها كالثابتات موجودة بالفعل
عند الواجب تعالى لا تقدم ولا تاخر فيها فيكون تلك السلسلة من حيث
ثباتها مع الزمان الغير المتناهي من حيث ثباته وهو السرمد ومقتضى البرهان
عدم وجودها مطلقا لا على الاجتماع ولا على التعاقب **قوله** موجودة في الدهر
يحتمل ان يكون الدهر عندهم هو الزمان من حيث كونه متغيرا منسوبا
اليه الثابت وكذا السرمد هو الزمان من حيث كونه ثابتا نسب اليه
ثابت فيكون تفسيرهم اياهما بنسبة الثابت الى المتغير ونسبة الثابت
الى الثابت كما اطبق عليه كتبهم مبنيا على المسامحة وان يكون هو النسبة
المذكورة فالنظر فيه الواقعة في عباراتهم من قولهم في الدهر في السرمد

بناء على التوسعة لكن حمل التعريف على ظاهره وارتكاب التوسعة في
الظرف اولى من العكس كما لا يخفى قوله والدهر وعاء الزمان قال الشيخ شرف
الدين المسعودي لان الثبات محيط بالزمان اذ هو حاصل مع اي وقت
والزمان متجدد وفيه على الانتقال انتهى فعلم منه ان احاطة الدهر انما هي بتخييل
احاطة الثابت الذي هو طرف النسبة فان الدهر هو نسبة الثابت الى غيره
واما نفس النسبة فلتغيره احد طرفيها متغيرة ايضا ضرورة ثم انه قال الفارابي
في تعليقاته ان السرمد محيط الدهر ولعله لان نسبة الثابت الى الثابت
ثابتة بعينها لا تتغير اصلا مع تغيره نسبة الثابت الى المتغير فالنسبة الاولى
حاصلة مع اي نسبة الى المتغير والثانية متجددة على الانتقال قوله ثم لا يخفى آه
عطف على قوله برهان التطبيق يجري في الامور المتعاقبة مقدمة ثانية فان
المدعى هو ما سبق من ان برهان التطبيق يدل على بطلان التسلسل في الموجودات
سواء كانت مجتمعة او لا فلا بد في اثباته من امرين احدهما ان التطبيق جار
في المتعاقبة والثاني ان المحذور اللازم يدل على بطلان التسلسل بانه يستلزم
المحال ومستلزم المحال محال وقد يقال انه معطوف على قوله فانا ان آه دفع
لما يقال ان تجويز التسلسل في المتعاقبة ليس لعدم وجود السلسلة ولا لامتناع
التطبيق بل لعدم المحذور اللازم من التطبيق ولا يخفى ان الظاهر حينئذ ان
يجعله شقا ثالثا ويقول وان كان ذلك لان المحذور غير لازم فيرد عليه كذا

قوله اذا

قوله اذا سلم جريان التطبيق آه فيه اشارة الى دفع ما يتوهم ان التطبيق
بين امور ليس لها وجود بل الموجود منها في كل زمان انما هو الواحد غير
معقول وعروض العدد الذي يساوي جزئه كله انما يلزم لو طبق مبداء
جزءه على كله لينطبق سائر آحاد الاول على سائر آحاد الثاني فان بعد
ما سلم جريان التطبيق في المعدودات المتعاقبة بناء على ما مر من ان التطبيق
في الوهم لا يقتضي الاجتماع في الوجود الخارجي فقد اضمحل ذلك التوهم راسا
قوله وهذان المحذوران يجريان آه هذا مثل قوله تعالى ان يكن غنيا
او فقيرا فالله اولى بهما حيث لم يقل اولى به لئلا يذهب الوهم الى
اختصاص الحكم بواحد معين منهما فكذا ههنا لما كان جريان المحذور الثاني
اعني مساواة الجزء للكل في صورة التعاقب خفيا ولذا خصه بالذكر في
التعليل لم يقل هذا المحذور بالاشارة الى المفرد لئلا يسبق الى الوهم
ان الجريان شامل لهما ولو على التبادل غير مختص بالاول قوله الذي يساوي
جزئه كله بان لا يكون في الكل شيء ليس في الجزء مستحيل والا لم يكن الكل
كلا فان الكل هو هذا الجزء مع شيء آخر قوله سواء كان آحاده اي آحاد
ذلك العدد العارض مجتمعة كما اذا كان معروضه مجتمع الاجزاء او غير
مجتمعة كما اذا وجد معروضه متعاقبا فان البديهة كما شهدت ببطلان مساواة
الكل من العدد الموجود على سبيل الاجتماع بجزئه كذلك شاهدة ببطلان مساواة

كل العدد الذي وجد على سبيل التعاقب بجزئيه فعنيه دفع لما توهم ان
الشيء لما لم يكن آحاده مجتمعة لم يتحقق ذلك الشيء حتى ينتزع منه العدد الغير
المتناهي فيمتنع عروض عدديا دي لكل جزئيه على تقدير التعاقب فان
للعدد فيما كان فيه وجودا على سبيل التعاقب كالمعدود واخراجه عن الوجود
الخارجي تحكم والمساواة المذكورة باطلة في اي وجود **قوله** فليتامل لعله اشارة
الى دقة اعتبار التطبيق بين كل العدد وجزئيه ليلزم مساواتهما مع ان
الموجود منهما في كل زمان ليس الا الواحد **قوله** لم يمكن للعقل التطبيق اي
جميع الآحاد الغير المتناهية فان الصادر من العقل حقيقة انما هو التطبيق في
المتناهي كمبدئي السلسلتين ضرورة عدم تمكنه من احاطة غير المتناهي وتطبيقه
واما سائر الآحاد فانما يجيء الانطباق فيهما من ذلك التطبيق في البعض المتناهي
تبعا ومن البين ان هذا اللزوم والتبعية انما هو في المتسق النظام
كسلسلة الحبل دون غيره ككف من الحصى **قوله** وعلى هذا الشرط اعتمد واه
وما اسلفه الشارح من جريان التطبيق في الامور المترتبة الحدوث المجتمعة
الوجود فانما يرد على من قال منهم بحدوثها وبقائها بعد البدن ابد الآباد
لا على من قال منهم بقدمها او بانعدامها بانعدام البدن لعدم الترتب على
الاول وعدم الاجتماع الامور الغير المتناهية على الثاني وما قيل بل بينها ترتب
ذاتي لان حدوث نفس الابن موقوف على بدنه المعين لما قالوا حدوثها

بحدوث الابدان على تناسب المزاج الاعدل بالاعدل وذلك البدن
موقوف على بدنه المعين لما قالوا حدوثها بحدوث الابدان على تناسب
المزاج الاعدل وذلك البدن موقوف على اصله الذي هو نطفة ابيه الحاصلة
بتدبير نفس ابيه ففيه ان ذلك المزاج الاعدل مثلا يجوز ان يحصل بامتزاج
العناصر ابتداء على نحو مخصوص وانكاره تحكم فتوقف حدوث النفس على حدوث
ذلك البدن من نطفة الاب ممنوع بل يكفي حدوث بدن من العناصر
ابتداء على المزاج المخصوص **قوله** قلت ان كان آه يعني انه بمجرد صدور
التطبيق في البعض من العقل لا يلزم الانطباق في الباقي مطلقا ما لم يعتبره
العقل فان الانطباق ههنا انما يحصل من اعتبار العقل وليس في الخارج
الا سلسلة واحدة مترتبة وظاهر ان اعتباره الانطباق في المبدئين مثلا
لا يستلزم ثبوت الانطباق في سائر آحاد تلك السلسلة الواحدة في
الخارج ما لم يعتبر فيها العقل ايضا وقياسه على التطبيق الخارجي بين مبدئي
الحبلين الممتدين وهم محض غير مقبول كما لا يخفى فاذا كان اعتبار العقل
الانطباق حالا بد منه في الكل فاما ان يكفي على سبيل الاجمال فهو جار في غير
المرتبة ايضا وان لم يكف فلا يجري في المرتبة ايضا **قوله** من تلك الجملة
اي الجملة الزائدة **قوله** تنتقل الزيادة هـ لانا اذا طبقنا السلسلتين
المنتزع من ازدياد احديهما على الاخرى من الطرف المتناهي ينتقل

الزيادة في صورة الترتب من ذلك الطرف الى الطرف المقابل لانا
نفرض كلا من الآحاد بازاء سابقه بمرتبة مثلا فلا يبقى في البين زيادة
لاتساق النظام فلو لم يكن في الطرف المقابل لم يتحقق الزيادة اصلا مع
فرضها اولا واما اذا لم يترتب الآحاد فيجوز ان ينتقل الزيادة الى الاوساط
اذ ليس لها نظام مستق كذا في حواشيه على شرح التجريد قوله فتامل لعل وجهه
انه كما يمكن بعد تطبيق مبدئ السلسلتين فرض كل من الآحاد بازاء سابقه
في صورة الترتب كذلك يمكن ان يفرض في صورة عدم الترتب بازاء
كل واحد واحد من الجملة الناقصة واحد واحد من الزائدة بحيث لا يقع الزيادة
في المبداء ولا في البين فلو لم يظهر الزيادة في جانب عدم التناهي حينئذ
يلزم ان لا يتحقق الزيادة اصلا هذا خلف وادعاء ان هذا فرض محال
دون الفرض الاول تعول قوله ولي ههنا كلام آخر الخ سوى ما اشير اليه بقوله
فتامل وما قيل بل ههنا كلام آخر يبطل به وجود غير المتناهي مطلقا من غير حاجة
الى التطبيق ونحوه وهو ان الامور الغير المتناهية مطلقا لا تتجاوز في القلة
من الواحد وفي الكثرة من الغير المتناهي فمراتب التناقص والتزائد
بقدر متناه يجب ان يكون غير متناهية ضرورة كونها بعدد آحاد الغير
المتناهي الا واحد مع انها محصورة بين الواحد الذي هو اول الاجزاء
وبين الجملة الغير المتناهية هي الكل ضرورة ان الغير المتناهي لا ينقص من

الواحد

لا يزيد من نفسه وهم فان غير المتناهي من مراتب التزايد ههنا انما
هو تزايد بعض اجزاء الجملة الغير المتناهية على البعض بقدر متناه ولا شك
ان تزايد الكل الغير المتناهي ليس من آحاد سلسلة تزايد بعض اجزائه
على آخر بمتناه وانحصار غير المتناهي بين الحاصرين انما يستحيل اذا كان الطرفان
من جنس آحاد سلسلة لانه المستلزم لتناهي ما لا يتناهى فمراتب تزايد بعض
الآحاد على آخر باقية على عدم تناهيها وعلى هذا قال الحال التناقض للمتضايفين
يتكافى عددهما قوله يظهر التناهي في كلتا السلسلتين المنطبقتين قوله وذلك
هو الاثنان في كلا جانبي المنطبقين لانه لاجل تطبيق مبدئهما واتساق
نظامهما لم يظهر الزيادة الا في هذا الطرف فكان مجموع الاثنين الذي هو منتهى
الجملة الزائدة فوق المجموع الذي ينتهى اليه الناقصة بواحد فكان بازاء الاثنين
في الناقصة مجموع الثلثة في الزائد قوله الموجودة هناك اي في كلتا السلسلتين
قوله ينتهي بعده متناهية آه فان المجموع الذي توقف على الاثنين بلا واسطة
هو الزائد عليه بواحد وكذا المجموع الذي توقف على هذا الزائد بلا واسطة
وهكذا فكل مجموع زائد على ما فوقه الذي هو متناه بواحد والزائد على المتناهي
بقدر متناه فيكون عدة آحاد جميع المجموعات المتناهية متناهية ضرورة
قوله فيكون المجموع الاول متناهيا لان اجزائه هي المجموعات المتناهية
فعدد جميع اجزائه متناه لا محالة وتناهي الكل هو تناهي اجزائه قوله

وان شئت قلت آه وعلى هذا كل واحد من آحاد السلسلتين الغير المتناهيتين
متناه بحسب العدد فان مبدأ كل من السلسلتين حينئذ متناه وكل ما فوقه
ناقص عنه بمتناه من الآحاد زائد عليه بمتناه بخلاف التقرير الاول فان
المبدأ هناك مجموع غير متناه وكل ما فوقه ناقص عنه بمتناه ولنقصان
المتناهي عن غير المتناهي لا يجعله متناهيا **قوله** فنطبق آه فيظهر انقطاع آحاد
السلسلتين الى حد لا يكون بعده من الآحاد شيء وقد عرفت ان جميع الآحاد
ههنا الآحاد ههنا متناهية بحسب العدد فبعض الآحاد الذي ينتهي اليه
السلسلة يكون لا محالة متناهي العدد وكذا ما وراءه من الامور المنتهية اليه
كيف وكل منها ناقص منه بمتناه فالمجموع الاول متناه ضرورة لان اجزائه
هي الآحاد المتناهية بعده متناهية وقد يقال في التقرير بعدم تناهي
المجموعات لازم عدم تناهي الآحاد لان عدة المجموعات عدة
عدة الآحاد الا واحدا من عدة الآحاد والناقص من غير المتناهي بواحد
غير متناه ايضا فبطلان اللازم يدل على بطلان الملزوم وبالجملة اللازم من
التطبيق تناهي المجموعات والغرض تناهي الآحاد والمجموع الاول فاما
ان يثبت ابتداء ان الاول يستلزم الثاني وهو الذي ذكره الشارح رحمه الله
واما ان يثبت اولا ان نقيض الثاني اعني عدم تناهي الآحاد يستلزم
نقيض الاول وهو عدم تناهي المجموعات ثم يستنتج منه ان نقيض الاول

وهو

38

وهو عدم تناهي المجموعات ثم يستلزم نقيض الثاني لان نقيض اللازم
ملزوم وهو الذي قد يقال **قوله** انما يلزم ما ذكرت لو كان العدد آه
لا خفاء في ان الكلام السابق انما هو في مطلق الامور الغير المتناهية لكونه
على كلا التقريرين في مقابلة ما قالوا ان في غير المترتبة كالنفوس الناطقة
لا يظهر الانتقال الى طرف اللاتناهي فقوله انما يلزم آه بالحقيقة انما هو بناء على
استلزام عدم تركيب العدد من الاعداد عدم تركيب المعدود من المعدودات
او على عدم الفرق بين العدد والمعدود فلهذا ابطل الشارح رحمه الله الاستلزام
بقوله ثم عدم تركيب آه واشار الى الفرق بقوله معروض العدد وقوله اي
معروض الهيئة **قوله** من الوحدات اي من الوحدات المخصوصة فان
لكل عدد عنده مادة هي الوحدات مطلقا وصورة نوعية هي خصوصية تلك
الوحدات التي هي مبدأ للآثار المختلفة وهذه الخصوصية تلك الوحدات
التي هي مبدأ للآثار المختلفة وهذه الخصوصية اما وحدة الاجتماعية كما يدل
عليه ما في الشفاء ان كل واحد من الاعداد نوع في نفسه وواحد في نفسه
من حيث هو ذلك النوع وليس العدد كثرة لا تجتمع في وحدة حتى يقال
انه مجموع آحاد فانه من حيث هو مجموع هو واحد يحتمل خواص ليس لغيره
اما بلوغ الوحدات الى تلك المرتبة كما يشعر به ما في شرح حكمة العين وغيره
من ان العدد مركب من الوحدات التي مبلغ جملتها ذلك العدد ثم ان

اللازم منه انما هو تركب العدد الذي هو نوع من الكم المطلق الذي هو
عدده من الاجناس العالية لا تركيب الكم كما وهم حتى ينافي علوه فان
تركب النوع لا يوجب تركب الجنس وهذا بين ثم ان الوحدة موجودة عند
جمهور الحكماء وان ذهب البعض الى انه لا وجود لها فلا محذور في جزئيتها
للعدد الذي من الكم ومن زعم عدميتها تمحل لكون العدد من الكم بانه على
تقدير كونه موجودا قوله ولا من غيره من الاعداد التي تحتها كثلثة وسبعة
وخمسين مثلا والمجموع تلك الامور فانها عدد تحت العشرة كما ان
كل واحد منها بخصوصه عليحدة مع قطع النظر عن الآخر مثلا اذا نظر الى
اربعة وستة من غير نظر الى ثمانية واثنين مثلا ولا الى مجموع تلك الامور
حكم بالضرورة بان الحاصل منه هو مرتبة العشرة لا ما عداها من المراتب
فانقول بانه مركب من اربعة وستة لا من ثمانية واثنين مثلا او من مجموع
تحته لا من اربعة وستة فقط مثلا ترجيح بلا مرجح قوله فاما ان يقال
تركبها منها جميعا بان يقال انه مركب من اربعة وستة عليحدة وكذا مركب
من ثمانية واثنين كذلك وكذا مركب من مجموعها عليحدة فيكون له
بعدد كل من هذه التراكيب تمام ماهية ضرورة فيلزم احتياجه الى كل واحد
منها لان المفروض ان كلا منها ذاتي له جزء من ماهية من ماهياته واستغنائه
عن كل واحد فان كل تركيب مما ذكر كاف في تحصيله من غير احتياج الى تركيب

آخر

39 الآخر لما مر من عدم الاولوية ومن هذا ظهر انه لا ورود لما قيل ان الكفاية
لكل واحد منها في تقويمه انما يلزم لو كان المعتبر في ماهية العدد كل واحد بخصوصه
من اربعة وستة ومن ثمانية واثنين وغير ذلك واما اذا فرض ان العدد
تقوم بالكل فكل واحد واحد جزء فحينئذ لا يكون واحد منها كافيا في تقويمه
بل لا بد من المجموع فيكون له ماهية واحدة هي الحاصلة من الكل لان الكفاية
المذكورة انما جاءت من انه كما لا اولوية لاربعة وستة مثلا على ثمانية واثنين
كذلك لا اولوية للمجموع على شيء منها فانه اذا نظر الى ثمانية واثنين مثلا
حكم بديهة العقل بان ما حصل منه هو مرتبة العشرة وان لم ينظر الى ما عداه من
اربعة وستة مثلا ولا الى مجموعها ومنع هذا الحكم مكابرة سواء كان سنده
جواز ان لا يحصل العشرة الا من اربعة وستة فقط مثلا او جواز ان لا يحصل
الا من المجموع واما ان بعد فرض تقوم العدد بالكل فقط لا كفاية في واحد
منها فلا كلام فيه انما الغرض انه فرض محال لكونه ترجيحا بلا مرجح كما ان بعد
فرض تقومه بالاربعة والستة فقط عدم احتياجه الى ما عداهما من الثمانية
والاثنين مثلا غير مضر اصلا قوله اجزاء متخالفة بالذات لا متخالفة باللوازم
كالصم المنطقية واللوازم المختلفة بحسب استنادها الى الفصول بغير وسط او بوسط
لامتناع استناد اللوازم بعضها الى بعض الى غير النهاية لكونه تسلسلا في جانب
المبداء قوله فيتعدد تمام ماهية شيء فان اجزاء هذا التركيب مخالفة بالذات

لاجزاء ذلك التركيب وهكذا فلا يكون اى حصل من احدهما هو الحاصل من
الآخر ضرورة فان مباينة كل جزء لشيء لكل جزء لشيء يفيد تباينهما في
الحقيقة ضرورة وان كانا متلازمين في التحقق في بعض الصور ومقصوده
دفع ما في الحواشي القطبية على حكمة العين في استحالة تقويم مثل هذه الامور
لشيء واحد نظرا لاشتمال جزء من احدهما على جزء من الآخر وجزء من الآخر
على جزء من الاول على سبيل التبادل فلا يلزم هناك تعدد الماهيات
بل الحاصل من احدهما هو الحاصل من الآخر فان غاية ما يستدعيه الاشتمال
المذكور هو تلازمهما تحققا واما اتحاد حقيقتهما مع تباين اجزائهما فباطل بالبداهة
قوله اذ كان لكل عدد صورة نوعية اى مميز ذاتي له مر موجود في الخارج
لامتناع تقوم الموجود بالمعدوم **قوله** اما اذا كان محض الآحاد فلا يتصور
ذلك اى نفى تركبه من الاعداد التي هي اقل منه مع القول بتركبه من الوحدات
لان الوحدة صادقة على كثير من الوحدات فان كل كلي كما يصدق على واحد
من افراده كذلك يصدق على كثير منها مع انها ليست بكم لان الكم قابل
للمساواة واللامساواة لذاته بخلاف الوحدة فلو صدق عليه العدد ايضا لزم
تصادق الكم وما ليس بكم على شيء واحد فظهر ان العدد يجب ان يكون
له صورة نوعية وراء الوحدات لانا نقول لا شك ان كل وحدة وحدة جزء
من الوحدات العشر مثلا مثل كل واحد من آحاد العسكر من العسكر فلو صدق

عليها

عليها الوحدة لزم انقسام الوحدة وتجزيها هذا خلف وصدق الكلي على
كثير من افراده ليس بكلي الا ترى ان واجبا وواجبا وواجبا لا يصدق عليه
مفهوم الواجب ضرورة احتياجه الى واجب واجب كيف لا وان اعتبر
لكل عدد صورة نوعية فهي ليس بكم ايضا فهذه الصورة والوحدات كثير من
افراد مفهوم ما ليس بكم فكيف يصدق عليه الكم وان اعتبر لتلك الصورة والوحدات
صورة اخرى نقل الكلام اليها وهكذا حتى يتم الالزام ولئن سلمنا ذلك فانما
يتمشى الكلام لو كان الوحدة مقولا على ما تحتها بالاشتراك المعنوي وذلك غير
محقق لجواز ان يكون بالاشتراك اللفظي وما ذكروه في بيانه لا يجديهم
نفعا لما فصل في مباحث الوجود وقد اتى بهذا المنع شارح حكمة العين **قوله**
نوعا آخر حقيقيا هو جزء من نوع حقيقي آخر كما ان الفصل مع كونه نوعا حقيقيا
بالنسبة الى افراده لكنه يلزم التسلسل جزء من نوع حقيقي آخر مثلا النطق
نوع حقيقي لنطق زيد ونطق عمرو ونحوه اذ لو كان جنسا لاحتاج الى فصول
آخر فننقل اليها حتى يتسلسل **قوله** متميزا عن ساير المراتب بحيث لا يحمل
عليه مواطاة من غير اعتبار امر زائد معه كالوحدة الاجتماعية اذا البلوغ الى
مرتبة خاصة فان واحدا وواحدا اذا اخذ مفصلا متعددا لا مجموعا من حيث
هو ولم يعتبر معه وصف البلوغ المخصوص مثلا جزءا آخر لا يمكن ان يحمل
مواطاة على واحد وواحد وواحد الى آخره وكذلك اذ لا شك ان الواحد

الثالث معتبر فی ذات الثانی دون الاول فلو اتحدا ذاتا لزم ان یکون
الشیء الواحد مشتملا علی امر وغیر مشتمل علیه فهذا الاختلاف الذاتی هو المبداء
لاختلاف الآثار فبطل ما قالوا من انه لو کان محض الوحدات من غیر اعتبار
امر زاید لاتحد جمیع المراتب فی الحقیقة فلم یکن للاختلاف بالخواص مبدا اصلا
قوله ومن البین ان واحدا وواحدا ای ذاته من غیر اعتبار جهة الوحدة
او امر آخر معه قوله یکون جزء آه فانه لیس عینه لما مر ولا خارجا عنه وهو
ظاهر فیکون جزء لا محالة قوله فان مجموع زید وعمرو آه لا یخفی ان هذا التنبیه
یعطی ان ذات الاول جزء من ذات الثانی من غیر نظر الی وصف کونه
معروض الاثنینیة او الثلثیة فان الثانی مشتمل علی خالد جزءا دون الاول
سواء لوحظ ما عرض فیهما او لا فلا عینیة بینهما اصلا وکذا الوصف لا دخل له فی
عدم کون الاول خارجا عن الثانی بداهة فبین ذاتیهما ترتب ذاتی قطعی
فما قیل امتیاز الاثنین مثلا من الثلثة بالترتب والتقدم والتأخر انما هو
بالعدد فلو لم یکن عدد الاقل جزءا من الاکثر فکیف یمتاز المعدودات حتی یجری
التطبیق بین الشیء قوله وعلی هذا ینبغی آه اشارة الی ان معروض الاثنینیة
مغایر لیس بعین لمعروض الثلثیة فابتناء هذا التحریر علیه وان امکن اثباته
بضم ما قال المحقق فی شرح الاشارات فی بیان قوله یحصل معلولات کثیرة آه
اذ من الجائز ان یصدر عن ا بتوسط ب شیء وبتوسط ج ثان وبتوسط

بجد

ج د مع ثالث وبتوسط ب ج رابع وبتوسط ب د خامس وبتوسط
ب ج د سادس آه حیث اعتبر ج د وب ج وب د جهات مغایرة
ب ج د صدر عنها غیر ما صدر عنه لکن لا مجال لابتناء البرهان المشهور علیه
اذ لو کان عینا له فالمقصود اعنی بطلان علیته له حاصل ایضا لدخوله حینئذ فی
الشق الاول وهو قطعا نفس المجموع نعم مغایرة المجموع للآحاد مما یبتنی علیه
کلاهما ظاهرا اما الاول فلانه قد سمعت انه اعتبر الصادر من مجموع ا ب ج
غیر ما صدر عن ا وحده وعن ب وحده واما الثانی فلظهور ان المجموع
لو لم یغایر الآحاد لم یحتج الی علة غیر علة الآحاد فلم یثبت به الواجب لکن
الکلام فی مغایرة المجموع للمجموع لا مغایرة المجموع للآحاد واما اشارة
الی ان معروض الاول لیس خارجا عن المعروض الثانی فمن البین ان لا ابتناء
لما اختاره علیه فانه تام بلا ریبة ولو فرض ذلک خارجا عنه کما ان کل واحد
من ا و ب و ج خارج عن الآخر وکذا لا ابتناء للبرهان علیه فان قوله
والخارج عن جمیع الممکنات هو الواجب بدیهی لا مساغ لمنعه فان الموجود
الذی خرج عن جمیع الممکنات هو الذی لم یصدق علیه الممکن والا لدخل فی
سلسلة الممکنات فیکون واجبا قطعا ضرورة انحصار الموجود فی الممکن
والواجب ولذا قال الشارح ولا قدح فی هذا الدلیل الا بان یختار آه فصحة هذه
المقدمة ضروریة غیر مبنیة علی شیء حتی لو فرض المجموع الاول موجودا خارجا

عن الثاني لزم ان يكون واجبا جزءا وهذا باطل فبطل الخروج فظهر ان عدم
خروجه عنه انما يلزم من هذه المقدمة ويثبت بها لا انها تبتني عليه فان ما ثبت
بالشيء لا يكون مبنيا له فلا وجه لما قيل من انه على تقدير كونه خارجا يمنع انحصار
الخارج في الواجب لجواز ان يكون العلة ما فوق المعلول الاخير هذا ومن هذا تبين
انه لا يصح ان يكون اشارة الى ان يكون جزءا منه لانه عبارة عما ليس خارجا ولا عينا
معا وبالجملة ما سبق صريحا ما يصلح للاشارة هو احد الامور الثلثة ولا ابتناء لها
على شيء وغاية ما عن لي في تصحيحه ان يحمل الاشارة الى ما يفهم من قوله مورد من
العدد الذي هو من الموجودات ومن اجراء التطبيق في المجموعات وهو ان
المجموع موجود البتة لا ما يتوهم من انه ليس هناك الا الاحاد اذ لو لم يكن موجودا
لما استند اليه معلولات كثيرة ولما احتاج الى علة غير علة الاحاد **قوله** الى جزئه
وهو مجموع ما وراء المعلول الاخير **قوله** فلا آه الظاهر انه تفريع على استناد المجموع
الى جزئه على ما فصله فهو اشارة الى فائدة ذكر القدح المذكور ههنا مع انه لا دخل
له في ابتناء البرهان على ما ذكر ولا مجال لتفرعه على ذلك الابتناء ثم لما فرغ قوله
وما يتوهم اما عطف على قوله لا قدح آه والمعنى ان لا قدح فيه الا ذاك وما يتوهم
من القدح فيه بنحو آخر فاسد او على قوله وعلى هذا يبتني آه على ما قررنا يعني ان
ما اختاره والبرهان مبني على وجود المجموع وما توهم انه لا وجود له بل ليس هناك
الا الاحاد وهم ولا يبعد ان يكون متفرعا على ما سبق من قوله فيكون جزءا منه

اي

اي لما علم ان مورد من الاثنينية جزء من مورد من الثلثة علم ان المتعدد الاقل
مطلقا جزء منه من المتعدد الاكثر فان البديهي يزول الخفاء عنه بالتنبيه عليه
بعضو بره في جزئي واحد لكنه يلزم حينئذ الفصل بين المتفرع والمتفرع عليه بقوله
وعلى هذا يبتني آه وكذا بين المعطوف والمعطوف عليه بالاجنبي اعني قوله فعلم آه فان
اعطفه على هذه النتيجة ركيك جدا **قوله** مخالف لحكم العقل فانه يحكم بداهة باختلاف
الاحكام الثبوتية مثلا الحكم بان مجموع زيد وعمرو ثقيل يثقل الحجر دون مجموعهما وايضا
اذا كان كل واحد من الاحاد موجودا فالمركب منها بحيث لا يكون جزئه شيئا سواها
كالهيئة الاجتماعية موجودة قطعا ضرورة امتناع انتفاء الكل مع وجود كل جزء
منه فان قيل يلزم على هذا من وجود اثنين وجود امور غير متناهية مترتبة
فيجري فيها التطبيق ونحوه فيلزم ان لا يوجد اثنان اصلا وذلك لانه اذا كان
المركب من الاثنين موجودا كان المركب من هذا المركب ومن الاثنين موجودا
ايضا لما ذكر بعينه من ضرورة امتناع عدم الكل عند وجود كل جزء منه وكذا
المركب من هذا المركب الثاني واجزائه وهكذا قلت لا شك انه اذا لم يكن
جزء من الشيء منضما مع الآخر لم يكن ذلك الشيء منضما معه بداهة فلما ضم المركب
من الاثنين مع الاثنين لم ينضم معهما جزءاه اعني الاثنين ايضا وهذا لا يصح الا بان
يعتبر ان الاثنين من حيث انهما جزءان ثابتان في ضمن الكل مغاير لنفسهما
لا من هذه الحيثية وهذا التغاير انما هو في الاعتبار العقلي واما الموجود في الخارج

فليس الا ذات اثنين مرة واحدة فلا انضمام بين الكل والجزء الا في العقل فلم يكن
المركب منهما موجودا في الخارج لانه فرع ان يتركب احدهما مع الاخر في الخارج
فان قلت فاذا وجد المركب من الاثنين فله وحدة لما تقرر ان الوحدة تساوق
الوجود فاذا انضمت وحدة هذا المركب مع وحدتي جزئيه يوجد مجموع الوحدات
الثلث فلهذا المجموع الموجود وحدة اخرى فمجموع الوحدات الاربع موجود آخر
وهكذا فيتسلسل ولا مساغ لان تقول حينئذ وحدة الكل كل لوحدات الاجزاء
فلا يحصل من انضمامها شيء في الخارج قلت اللازم لكل موجود انما هو وحدة ما ولو
اعتبارية في شرح المواقف واما العكس فانه عبارة عن مجموع الآحاد فقط وهو
موجود بلا شبهة الا انه ماهية وحدتها اعتبارية والكلام في الماهية الحقيقية الوحدة
انتهى والمركب من الموجود الحقيقي والاعتباري اعتباري ضرورة فلا يكون
مجموع الوحدات الثلث مثلا موجودا في الخارج حقيقة حتى يتسلسل قه لو كان
علم الواجب آه اي لو كان علمه تعالى بالاشياء الغير المتناهية بحصول صورها لذاته
تعالى مفصلة او المعنى لو كان علمه تعالى بها متعلقا بصورها الخارجية اي الخصوصيات
التي بها تتميز في الخارج عن بعض مفصلة قه فلا تعدد في المعلومات بحسب
علمه البسيط واما بحسب علمه التفصيلي الحضوري المترتب على العلم البسيط فهي متناهية
فان ذلك العلم الحضوري انما هو نفس وجود معلوله تعالى مع ما يشتمل عليها من
الصفات والاعتبارات في الخارج على الترتيب الذي تقتضيه العناية الازلية
فان

فان جميع الموجودات بذواتها وتوابعها حاضرة عنده تعالى في مرتبة الايجاد
فهي معلومة باعتبار ومعلومات باعتبار فان وجودها في نفسها هو وجودها
عنده تعالى وسيصرح الشارح بان الممكنات يجب وجودها في الخارج متناهية فلا نقض
بحسب العلم التفصيلي ايضا ولذلك لم يتعرض الشارح ههنا لهذا الجواب في
العلم التفصيلي هو الذي ذكره الفارابي في تعليقاته من انه يعلم الاشياء الغير
المتناهية متناهية وذلك ان الجواهر والاعراض متناهية لكن النسب التي بينها
غير متناهية وهذه المناسبات يمكن ان تعتبر لكن غير متناهية فما عنده
تعالى فهي متناهية اذ قد يصح ان يوجد الاعراض والجواهر المتناهية في الاعيان
فاذا وجدت هذه الاشياء متناهية فلا يتوقف وجود النسب بينها الى وقت
فانها لوازم لها فاذا كانت الجواهر والاعراض بالقوة كانت تلك اللوازم
بالقوة واذا صارت الى الفعل صارت تلك المناسبات موجودة بالفعل
فكما ان وجود الجواهر والاعراض معقوليتها كذلك وجود تلك المناسبات معقوليتها
انتهى يعني ان النسب وان امكن اعتبارها غير متناهية لكن الصادر عنه تعالى
في كل مرتبة انما هو المتناهي فهي عنده تعالى اي بالنظر اليه وبحسب صدورها
عنه متناهية مثل الجواهر والاعراض فاذا كان وجودها وصدورها عنه متناهية
كان معقوليتها كذلك فان الوجود هو المعقولية قوله فلذلك ذهب آه
اي لاجل تحقق البرهان به ذهب الفلاسفة الى بساطة العلم اذ لو كان صور

الاشياء الغير المتناهية حاصلة في الازل عنده تعالى مفصلة لكانت
المعلومات الغير المتناهية المتعاقبة في الخارج من الازل الى الابد مجتمعة في الوجود
العلمي فينتقض البرهان به قطعا لتحقق شرطي الاجتماع والترتب ولو من جهتين
ووجوب اتحاد جهة ثبوتهما معا لم ينتهض عليه شيء ولذا اسلف الشارح ان الامور
المتعاقبة في الحدوث المجتمعة بحسب الوجود مما يجري فيه التطبيق وعلى هذا لا
يرد ما توهم انه لا وجه لذهاب الفلاسفة لما ذكر لانهم يقولون بوجود النفوس
الغير المتناهية ولا يقولون باستحالة غير المتناهي مطلقا والدليل المذكور لم يظهر
لهم بل من خواص الشارح نفسه ثم ان تقديم قوله لذلك ليس للحصر كتقديم لكم في قوله
تعالى ولكم في القصاص حيوة فان ذهابهم الى ما ذكر لئلا يلزم التكثر في ذاته وصفاته
ايضا ولا يبعد ان يجعل الاشارة الى قوله فلا تعدد آه اى لئلا يتعدد المعلومات
بحسب علمه فيتكثر ذاته تعالى ذهب الفلاسفة الى كذا ويبطل قوله وذهب
بعضهم آه على قوله قلت آه فيكون اشارة الى جواب آخر على راي البعض
قه على تقدير حدوث العالم آه واما على تقدير قدمه فالحوادث متعاقبة
لا الى بداية وقد سبق منه جريان التطبيق فيها وبطلان اشتراط الاجتماع
قه الكائن بحسب وجودها في علم الله اى في علمه البسيط الاجمالي قه والكائن
بحسب وجودها في الخارج الذي هو عين علم الله الحضوري التفصيلي انما التغاير
في مجرد الاعتبار العقلي قه ولما كان من اجلى البديهيات آه ضرورة
ان

ان علمه بالغير المتناهية يقتضي تعددها وتميزها في نفسها ومن نفى الوجود
الذهني لم يقل بتمايز المعدومات الخارجية وتعددها في المقاصد ان جمهور
المتكلمين النافين الوجود الذهني قائلون بعدم التمايز وفي شرح التجريد
لما كان التمايز وصفا ثبوتيا يستدعي ثبوت المثبت له فمن اثبت الوجود
الذهني حكم بتمايز المعدومات الخارجية لما لها من الثبوت الذهني ومن
نفاه حكم بعدم التمايز لعدم الثبوت اصلا انتهى ثم ان ذكر قوله ينفون
وقوله يثبتون يستدعي ان كلا من ذلك النفي والاثبات الجاءهم الى ذلك
القول فالاكتفاء بما ذكر تحت لي بناء على سبق الذهن مما مر الى ان ثبوت
الغير المتناهية معا في علم الله تعالى مما ينتقض البرهان به فكانه قيل لما كان تعلق
العلم بالمعدوم الصرف محالا وكذا ثبوت الغير المتناهية في علم الله معا مثلا في
الازل محالا والا لانتقض به البرهان التجأوا الى ان تعلق العلم بها انما هو
في وقت وجودها الخارجي الذي هي بحسبه متناهية لا في الازل حتى يلزم
تعلقه بالمعدوم المحض وثبوت الغير المتناهية في علمه تعالى فينتقض البرهان به
قوله التجاء واي الظاهريون من المتكلمين كما نص عليه في مبحث العلم وعموم
المرجع لا يقتضي عموم الضمير كما في قوله تعالى وبعولتهن احق بردهن ولعله
اراد من الظاهريين مثل ابو الحسين البصري واتباعه حيث زعم ان ذاته
تعالى يقتضي كونه عالما بالمعلومات بشرط وقوعها فيحدث العلم بها عند وجودها

ويرد ل عنوزد العالي شرح المواقف ورد عليه بانه يلزم منه ان لا يكون
الباري سبحانه في الازل عالما باحوال وجودات الحوادث وهو تجهيل له تعالى
عنه واما المحققون منهم اي مشايخ رحمهم الله المعتزلة وكثير من الاشاعرة فقالوا
بازلية تعلقات علمه تعالى وبان العلم بانه وجد الشئ والعلم بانه سيوجد واحد
فان نسبته الى جميع الازمنة سواء وليس في علمه كان وكائن وسيكون بل الاشياء
حاضرة عنده في اوقاتها كالخط الممتد الحاضر بجميع اجزائه ومثل هذا العلم يكون
ثابتا مستمرا لا يتغير اصلا قه وبما ذكرنا من ان الحوادث لا تعدد لها بحسب
علمه البسيط مخلص عن ذلك القول الفاسد المفضي الى التجهيل تعالى عن ذلك
لما عرفت من ان ثبوت الغير المتناهية في علمه الاجمالي في الازل غير محذور
اذ لا يتصور التطبيق هناك حيث لا تعدد لكن لا يخفى ان ما ذكرنا انما يخلص من
ذلك من هذه الجهة واما من جهة لزوم تعلق العلم بالمعدوم الصرف فلا منجاة
بما ذكر عن ذلك القول بل المخلص عنه ما اشار اليه في بحث العلم من انه لا حاجة
الى وجود آخر سابق على هذا الوجود العلمي فان التميز الحاصل في هذا الوجود
كاف فانه لم يتعلق العلم بالمعدوم الصرف بل بالموجود العلمي المعلوم اما قبله
ذاتا او زمانا فكلا ونظيره ما قال الشارح من ان التحقيق ان ثبوت شئ لشئ
يستلزم ثبوت المثبت له لا انه يتوقف عليه فيتم في الوجود ايضا قه فيلزم
المحذور اللازم من ذلك القول اعني تجهيله في الازل تعالى عنه علوا كبيرا قه

واما

واما اشبعنا الكلام في هذا المقام اي في مقام رد دليل قدم العالم واما
اثبات حدوثه فقد اكتفى بالايماء اليه سابقا حيث اشار في اول البحث
بقوله كان بقدرة الله بعد ان لم يكن الى اقوى ادلتهم السنة على الحدوث
وهو ان كل موجود من العالم صادر عنه تعالى بقدرة واختيار وفعل المختار
لا يكون الا حادثا وبقوله والمخالف في هذا الحكم هم الفلاسفة الى انعقاد
الاجماع الذي هو من الحجج القطعية الشرعية عليه لخروج الفلاسفة عن الائمة
المجتهدين بل عن المسلمين قه ثم اقول آه دفع لما يتوهم انه كما ان ما اورده
من النقوض بعيدة يا باها الطبع اشد الاباء كذلك ما ذكرت من الايراد على دليلهم
من بطلان التسلسل مطلقا ولو كان بدون الاجتماع ياباه الطبع المستقيم والعقل
السليم جدا فان سلامة العقل جازمة بامتداد الزمان من الازل الى الابد
فلو لم يكن الاجتماع شرطا في بطلان غير المتناهي لما امتد الزمان كذلك وحاصل
الدفع انه لا نسلم ان عدم تناهيه من قطعيات العقل لم لا يجوز ان يكون ذلك
من احكام الوهم كما في المكان فكما لا عبرة به في المكان لا عبرة به في الزمان
وما ذكروا في بيانه بقولهم انا نجزم آه ممنوع بل نقول وندعي انه حكم وهمي قطعا
ولا نقتصر على مجرد المنع لان البراهين كالتضايف والتطبيق تقضي بامتناع غير
المتناهي مطلقا كما مر مفصلا قه كما ان البعد المكاني متناه يشعر بان مختاره
على وفق صاحب التجريد مذهب افلاطون من ان المكان هو البعد المجرد

الموجود الذي ينفذ فيه بعد الجسم فانه متناه قطعا فان خارج العالم انما هو
امر تثبته الوهم من عند نفسه لا وجود له في الخارج بالاتفاق واما على راي
المتكلمين فالبعد المكاني وهو البعد المفروض غير متناه عندهم فان ما وراء
العالم ايضا بعد موهوم كالمفروض فيما بين الاجسام على رايهم كما نص عليه في شرح
المواقف **قوله** ومع ذلك ارتكز جملة معترضة ليست داخلة تحت الكاف
حتى يلغو قوله كي ينبو عن تناهي الامتداد آه ذكرها مع الحكم بتناهي المكان لئلا يحجب
السامع عن ادراك الامر لكونه مخالفا لما ارتكز في الوهم **قوله** انا نجزم بتقدم آه يعني نجزم
بان الزمان من اليوم لا الى حد يقف عنده في الماضي امر يجب اذا قسمه الوهم الى
الاجزاء يحكم بان بعضها مقدم على البعض لا ان هناك اجزاء متعددة تقدم بعضها
على بعض في الخارج والا لكان الزمان كما منفصلا عندهم لا متصلا **قوله** والا لم يكن
الامتداد كذلك آه اي الا يكون الامتداد متصفا بتقدم بعض اجزائه على بعض
في الذهن الا اذا كان لذاك لهذا الامتداد من حيث انه كذلك رسم اي امر
يجعله من تلك الحيثية مرتسما في الذهن لما عرفت ان الاتصاف بالتقدم والتاخر انما
هو في الذهن موجود فانه لا بد في الخارج من امر يجب اذا لاحظه الوهم وقسمه وصفه
بهما **قوله** ثم فانا نجزم آه يعني انما يجب وجود ما يرتسم منه التقدم والتاخر في
الذهن اذا كان الاتصاف بهما في الذهن الاتصاف الانتزاعي النفس الامري
حتى يجب وجود الرسم ومبدا الانتزاع في الخارج واما اذا كان وهميا محضا
مبنيا

مبنيا على توهم الامتداد الى غير النهاية كانياب الاغوال فكلا وهذا بعينه
مثل اتصاف الامتداد المكاني الغير المتناهي في الذهن بالتقدم والتاخر بحسب
الرتبة من غير ان يكون له من حيث هذا الاتصاف رسم ومبدا انتزاع في الخارج
قوله توهم هذين الامتدادين اي غير المتناهيين **قوله** فاذا كان متناهيا آه
دفع لما عسى ان يقال في اثبات المقدمة الممنوعة اعني عدم التناهي وفي معارضة
البراهين القاطعة بامتناعه من انه لو كان الزمان متناهيا لكان عدمه وكذا
للباري مثلا قبل وجوده قبلية لا يجامع معها القبل البعد فيكون عدم الزمان
مثلا في زمان متقدم فيتناقض وحاصل الدفع انه اذا كان الزمان متناهيا
لم يكن قبله اي في زمان مقدم عليه شيء كما انه ليس فوق المحدد اي في مكان
مقدم عليه شيء فان كلمة قبل من الظروف الزمانية كما ان كلمة فوق من المكانية
قوله ما صدق لي وكذا كل ما هو مقدم على الزمان كعدمه مقدم لا بالزمان
فلا توهم للتناقض وادعاء ان القبلية التي لا يجامع معها القبل البعد لا يكون
الا بالزمان ابتداء وانتهاء مما لا ثبت عليه هذا غاية ما لاح لي في تقرير هذا
الكلام واما تقريره بانه استدلال على حدوث العالم بان الزمان متناه فلم يكن
قبله شيء فاذا لم يكن قبله شيء وهو متناه كان كلما هو واقع فيه حادثا سوى
ذاته تعالى لكونه متعاليا عن الزمان فكان كل ما سوى الله حادثا وهو المطلوب
فلم يظهر لي وجهه فان القديم ايا ما كان لعدم التغير في وجوده ليس بواقع في

الزمان باعتبار وجوده اما عندهم فلان الزمان عندهم مقدار الحركة فلا يتصور
فيما لا تعلق له بالحركة في الشفاء انما يكون الشيء في الزمان بان يكون له معنى
المتقدم والمتاخر واما الامور التي لا تقدم فيها ولا تاخر فانها ليست في زمان
فالمكان شيء له من جهة تقدم وتاخر مثلا من جهة ما هو متحرك وله جهة اخرى لا يقبل
التقدم والتاخر مثلا من جهة ما هو ذات وجوهر فهو من جهة ما لا يقبل تقدما
وتاخرا ليس في زمان وهو من جهة الاخرى في زمان انتهى واما عندنا فلانه يتقرر به
متجدد فلا يتصور في القديم وبالجملة ما دل على تعالي الباري تعالى وصفاته عن
الزمان قائم بعينه على تعالي مطلق القديم ان ثبت ولذا قال في شرح المواقف
لو ثبت وجود المجردات لم تكن ايضا زمانية فاثبات ان كل ما سوى الله
واقع في الزمان فرع اثبات حدوثه الذي هو المدعى فيلزم اخذ المدعى
في الدليل كما لا يخفى والله اعلم واما التقرير فقط وقولهم انا نجزم اه بانه رد للاستدلال
المشهور على قدم الزمان يعني ان قولهم بانا نجزم بتقدم بعض اجزاء الزمان
على بعضها تقدما لا يجامع معها القبل البعد بحيث ينقطع السؤال عنه بل عند الانتهاء
الزمان ولا يكون متقدما كذلك الا اذا كان ذلك التقدم رسما له اي عرضا
اوليا خاصا للزمان فيكون الزمان قديما والا لزم تقدم عدمه على وجوده
هذا التقدم فيلزم حين عدم الزمان وجوده ممنوع مع بعده جرا يرد عليه
ان الوجب حينئذ ان يقول لا يكون الا ممتدا كذلك الا اذا كان ذلك اي

التقدم

التقدم المذكور له رسما اي عرضا اوليا خاصا له الا اذا كان له رسم اي
ثبت له عرض ما هو اولي خاص وان لا معنى للتقييد بالموجود حينئذ اصلا
ولا وجه لاستناد منعه بالامتداد المكاني حينئذ فانه على هذا انما يلزم كون
التقدم رسما للزمان من كونه على النحو المذكور اي بحيث ينقطع عنه السؤال
بل لا من مطلق التقدم ولا شك ان لا تحقق له على ذلك النحو في البعد المكاني
حتى يصلح للسندية لمنع لزومه منه ومثل هذا وارد بعينه على تقريره بان ما ادعوا
من قدم الآن السيال ثم فانه فرع وجوده ولا نسلم وجوده فضلا عن قدمه
وما قالوا في اثبات وجوده انا نجزم بتقدم بعض اجزاء الزمان على بعض
بحيث لا يجامع القبل البعد ومعلوم ان اتصال المعدوم بالموجود باطل فالامتداد
الزماني غير موجود في الخارج فلا بد له من راسم موجود يرسمه في الخيال ثم اذ ليس
التقدم في اجزاء المكان بحيث لا يجامع القبل البعد في الوجود حتى يقال يتصل
الموجود بالمعدوم هناك فلم يوجد في الخارج فيستدعي ذلك اعتباره راسما موجودا
على قولهم المذكور مع انه ليس كذلك فيبطل قولهم ذلك فتدبر والله اعلم قه
فهذه مقدمات آه اذا عرفت قوة ما مر من وجوه ابطال دليلهم بحيث لا يصدمها
شيء مثل منوع جمهور المتكلمين تبين ان هذه الوجوه مقدمات اذ لا خطابه الذكي
انقطع منه الركون الى مذهبهم الفاسد فان الدليل السابق هو المعتمد عليه من اوثقهم
على مذهبهم ونعل جمع المذاهب مع انه قد سلف ان مخالف الحق هو مذهب

الفلاسفة لا غير وان الفلاسفة كلهم اتفقوا على قدم العالم الا جملة واحدا بالنظر
الى امور عديدة ذهبوا الى قدم كل منها قوله لا هو غيبهم قولهم خيرت يا رجل
فانت جائز اى لما هو حسن من حيث ترتب الثواب الجزيل عليه وكمال من
حيث مطابقته للواقع قوله قابل للفناء لما لم يكن الحشر موقوفا على هذه العقيدة
فان الحق الثابت من النصوص القطعية هو انه تعالى سيعيد ارواح الابدان
فى اجزائها الاصلية المجموعة سواء كانت تلك الاجزاء معادة من العدم او لا ولم
ينتهض على شئ منهما بخصوصه قاطع ولذا اختلف فيه ولذا قال فى شرح العقايد امتناع
اعادة المعدوم غير مضر بالمقصود ولم يقم عليه ولا على خلافه برهان قطعى لم يات الشئ
بنقض هذا المطلب او قدحه وما فى المواقف من ان من قال بقدمه قال لا يجوز عدمه
لان القديم لا يجوز عدمه واما من قال انه حادث فقد قال بجواز فنائه لكون ماهيته
من حيث هى قابلة للعدم حيث كانت متصفة به والعدم قبل كالعدم بعد لا تمايز بينهما
ولا اختلاف ففيه ان الممكن القديم يجوز ان يكون مشروطا بعدم الحادث فعند وجود
الحادث يفنى القديم كما زال عدم الحادث مع ازليته وانه ان اريد انه لا تمايز
بينهما اصلا فباطل لاختلافهما بالمتقدم على الوجود والتاخر عنه ويجوز ان يكون هذا هو
المنشا للاختلاف الا لكلام اى تجويز امكان العدم المتقدم دون المتاخر فان مآله
ان يمكن تقدمه لا تاخره وهذا ابين الجواز لان تقدم الشئ على الشئ لا يقتضى جواز تاخره
عنه ودون اثباته خرط القتاد وان اريد انه لا تمايز بينهما من حيث انه عدم المعدوم
فمسلم

فمسلم وانه لا ينفع قوله واختلفوا فى وقوعه اى وقوع فناء كل جزء من العالم
قوله بزعمهم آه فلابد لهم من ابطال ما قال الفلاسفة فى امتناع اعادة المعدوم بعينه
بخلاف من لم يقل بوقوعه فان لهم مندوحة عن ذلك قوله فناء الجنة والنار
ولو لحظة فى الدنيا والآخرة قبل دخول اهلهما فيهما وقوله تعالى فى حق الفريقين خالدين
فيها ابدا انما ينفى انطراء عليهما عدم مستمر الى الابد كما زعمت الجهمية لا مطلق فان الابدية
لا تستلزم الازلية قوله ولا تعيدهما بعد الاعدام معطوف على فناء الجنة عطف
الجملة على المفرد فيما له محل من الاعراب واما لزعم هذا البعض حشر الابدان وتخليدها
فى الجنة والنار لان الخلد والخلود وان كان فى الاصل بمعنى الثبات المديد وان
لم يدم لكن المراد به الثبات الدايم ههنا لما يستشهد له من الآيات والسنن
ودوام الشئ فى المكان فرع دوامه ومن هذا ظهر ان ما توهم ان المراد من كونها
دار الخلود ان من دخل فيها لا يخرج عنها وهذا لا ينافى فنائهما او فناء ما فيهما ليس بشئ
قوله ولا يرد عليه اى على القول بان فناء كل شئ من العالم سيقع قوله ويلزم على
هذا فنائه اى فى الجنة اذا لم يدركه الفناء فى الدنيا على الاصح قوله اذ لهم ان يقولوا
آه فان الخلود فيهما انما نسب فى النصوص الى من يستقر فيهما من المومنين والكافرين
يوم الحساب قوله بعد استقرار آه واما قبله فيجوز ان يفنى من فيهما اما مع فنائهما
او لا معه قوله فى حد ذاته هالك واما وجوده بتخييل النفوس المدنسة الواقعة
فى مضيق المجاز المقيدة بتخييل التعينات الوهمية والسيوف الاعتبارية فهذا

هو ما قال في مشكوة الانوار وما قال المحقق التفتازاني من انه بمعنى ان
الوجود الامكاني بالنظر الى الوجود الواجبي بمنزلة العدم فلا يظهر عليه
زيادة قوله في حد ذاته كثير جدوى واما حمله على ما ذكره الفلاسفة ان الممكن
حادث ذاتي اي مسبوق بالذات بالعدم بمعنى انه بالنظر الى ذاته كان
له العدم فقد عرفت حاله بما لا مزيد عليه قه وذهب الكرامية الى آخره معطوف
على مسئلة المتن وانما سوقه عن مسئلة الوقوع فان التعرض به اهم من ذكر
هذا الخلاف الضعيف الذي لا اعتداد به قه الى ان لا يقبل الخ في المواقف
فانهم مع اعترافهم بحدوث الاجسام قالوا انها ابدية ممتنع فناؤها ودليلهم
ما اشرنا اليه في امتناع بقاء الاعراض والكرامية طردوه في الاجسام قه اي
لوجوب اهل الحق لا غيرهم من ايمة المسلمين فان بعضهم لم يقولوا بوجوب النظر
والظان وجوب معرفته تعالى باجماع الامة وبعضهم قالوا بوجوبه عقلا لا شرعا
قه وهو الفكر اي الحركات الذهنية في المبادي فانه قد يطلق الفكر بهذا
المعنى كما في تعريف القاضي الباقلاني النظر بالفكر الذي يطلب به علم
او غلبة ظن يعني ان المراد من النظر ههنا جزء معناه اعني الفكر بمعنى الحركة
الذهنية بتجريده عن الفصل اعني قوله الذي يطلب به علم وغلبة ظن فان
ارادة هذا القيد مع قوله في معرفة الله اي لاجل تحصيلها مما لا طائل تحته وليس
الفكر ههنا بالمعنى اللغوي لشموله البديهي ايضا في الصحاح التفكر التامل والاسم
الفكر

الفكر والفكر وليس التامل مختصا بالغير البديهي ولذا يقال تامل الشيء بالعين
في الصحاح النظر تامل الشيء بالعين وفي القاموس نظره واليه تامله بعينه قوله
تفصيلية وقد يحمل على هذا قوله تعالى كتب عليكم القصاص في القتلى فيرد انه
لما سيجيء ان افضل البشر قال ما عرفناك حق معرفتك وغير ذلك من الاحاديث
واما عدم وقوع معرفة كنه غيره تعالى اصلا فمما لا يثبت عليه بل ظاهر قوله عليه الصلوة
والسلام انها حقايق الاشياء كما هي يدل على حصوله لنفسه القدسية صلى الله عليه
وآله واصحابه واهل بيته وسلم فان الظاهر انه عليه السلام فاز بمسئوله وما قال العلامي
في تعليقاته من انه لما كان الانسان لا يمكنه ان يدرك حقايق الاشياء
لا سيما البسائط ولما كان الاول ابسط الاشياء كان غاية ما يمكن ان يدرك
من حقيقته اللازم وهو وجوب الوجود اذ هو اخص لوازمه ليس بتحقيق كيف
وعدم امكان ادراك حقيقته تعالى غير مسلم عند المحققين فضلا عن عدم امكان
ادراك حقيقة غيره قوله والصوفية والفلاسفة هذا على طبق ما يستفاد
من المواقف وغيره من انهم قائلون بالامتناع الذاتي وما في شرح
التعرف واما علم القلب بحقيقته تعالى فنفاه جمع من المتكلمين وعليه جماهير
الصوفية والفلاسفة ونقل عن كثير من المتكلمين اثباته قالوا لان وجوده
معلوم وهو عين حقيقته يدل بظاهره على ان مذهبهم هو عدم الوقوع
ويمكن الجمع بان القول بعدم الجواز يستلزم القول بعدم الوقوع بطريق الاولى

فلا باس بعدهم من نفاة الوقوع ايضا **قوله** على ذلك اى على امتناعه وقوعه
والاحاديث الدالة آه معطوف على هذه الجملة والمعنى ان الامتناع لا دليل
عليه واما عدم وقوعه فادلته كثيرة ويحتمل الاشارة لعدم الوقوع او
كليهما بان يكون المعنى انهم لم ياتوا بدليل على ذلك مع ان ما يدل عليه كثير
قوله وهو كما ترى آه الظرف فى موقع المصدر او الحال فان صيغة النسبة
كالمشتق اى هو عدم خطابى فى نفس الامر خطابية تراه او حال كونه
فى الواقع مماثلا لنفسه من حيث انه فى رويتك **قوله** وقد يستدل
اى من قبلهم وليس هذا منهم فلا ينافى قوله ولم اطلع على دليل منهم وتقييد الدليل
بالمعتد به يدفعه الاستثناء بقوله سوى ما قال ارسطو آه الا ان يحمل على
المبالغة كما فى قوله **قوله** ولا عيب فيهم غير ان سيوفهم بهن فلول من
قراع الكتائب وربما يؤيد هذا الاحتمال ما فى شرح المواقف وانما منعه
الفلاسفة لان المعقول اما بالبديهة الى آخر الدليل كما يؤيد الاول اى ما قال
الارسطو فى الاستثناء ولو على المبالغة دون هذا الاستدلال **قوله** لان
البساطة آه اخذ المنع على المقدمات من الاقرب فالاقرب **قوله**
تحتاج الى البرهان اعلم ان الاجزاء العقلية اما ماخوذة من شئ واحد
بسيط لا تعدد فى ذاته فى الخارج اصلا او من امور متعددة متغايرة
الماهية فى الخارج سواء كانت متحدة الوجود او لا على اختلاف المذاهب

ولاشك

50

ولاشك فى البساطة العقلية فى ذاته تعالى على الراى الاخير والا
لكان فى ذاته تعالى فى الخارج امور متعددة متغايرة الماهية فيكون
مركبا فى الخارج والمركب الخارجى يحتاج فى ذاته ووجوده الخارجى
الى الجزء ضرورة فلا يكون واجبا هذا خلف وما ذكروا فى اثبات البساطة
العقلية انما ينتهض على هذا واما على الراى الاول فلا تثبت على بساطته
تعالى فى العقل لان اجزائه العقلية حينئذ ليست اجزاء لذاته تعالى حقيقة
بل هو امر بسيط فى حد ذاته لا تعدد فيه اصلا وانما هى امور انتزاعها
العقل من نفس ذاته تعالى باعتبارات شتى فمنع البساطة ههنا بناء
على هذا اى لا نسلم ان ليس له تعالى اجزاء عقلية منتزعة من نفس ذاته
البسيطة من غير ملاحظة امر آخر وجودى او سلبى فيكون المركب منها
حدا موصلا الى نفس ذاته لاشتماله على امور مبدا انتزاعها نفس ذاته مع
قطع النظر عن امر آخر فيكون تلك الامور مراة لمشاهدة نفس ذاته واثباته
ايانا فى غير هذا الكتاب بناء على الاول بمعنى ان يكون له اجزاء عقلية
يحاذيها امور متعددة فى ذاته تعالى فى الخارج كما يشهد به كلامه هناك حيث
قال فى شرح الهياكل وحاشية شرح التجريد انه لو كان له جزء عقلى والجزء
العقلى موجود فى الخارج عند المحققين غايته ان وجوده متحد بوجود الكل
يلزم ان يكون حقيقة غير الوجود لكنه قد ثبت فى موضعها انها عينه

وقد قال الشارح ان اصحاب المذهب الاول ينفون وجود الكلي
الطبيعي وقال في حاشيته الحاشية لو تركب الواجب في العقل فانكان
كل من الجزئين عين وجوده كان الواجب متعددا وان كان احدهما
عين وجوده كان هو الواجب وان كان كلاهما غير الوجود كان الواجب ممكنا
فان هذا الترديد فرع وجود كل من الجزئين وقد عرفت ان لا وجود للكلي
الطبيعي على الراي الاول عند الشارح فقد انكشف لك انه انما بنى اثبات
بساطته تعالى على ما عدا المذهب الاول فحاصل ما قصده في كتبه ان كون
الاجزاء العقلية له تعالى بحيث يكون لجزائها امور متعددة في ذاته كما هو الراي
في حدود ساير الاشياء باطل قطعا واما كونها بحيث يحصل من مجرد انتزاع
العقل اياها من ذات بسيطة لا تعدد فيها اصلا كما هو الراي الاخر فيها فلا نسلم
بطلانه حتى يقوم عليه البرهان وهذا القدر يكفينا في هذا المقام فلا تدافع
بين كلامه كما توهم فتدفع بانه بنى الكلام هناك على التحقيق عنده وههنا
على ظاهر الامر **قوله** في شيء من المواد اي في شيء من افراده لجواز
ان يحصل الانتقال من بعض الرسوم الى كنه المرسوم لعلاقة بينهما موجبة
لانتقال الذهن من احدهما الى الاخر او لمجرد خلق الله تعالى او في شيء
من الاشخاص لجواز ان ينتقل بعض الاشخاص لفطنته لعلاقة بينهما او
الاخر او لمجرد فضل الله عليه **قوله** مثل قوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم آه

واحتمال

واحتمال ان يحصل معرفة كنهه تعالى لنفسه صلى الله عليه وآله وسلم بعد هذا القول
فانه حكاية حال ماضية ربما يرفعه تقديم قوله عليه الصلوة والسلام سبحانك فانه
يدل على تنزهه تعالى عن ادراك البشر مطلقا **قوله** ولا تفكروا آه فانه نهي عام
لتمام الناس والظاهر ان النبي عليه الصلوة والسلام غير خارج عن هذا الحكم
المعلل بما ذكر لان الاصل انه صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم شريك للامة
في جميع الاحكام الا ما خصه دليل ولم يوجد المخصص ههنا واذا كان حال
افضل البرية هذا فما ظنك بغيره عليه الصلوة والسلام فعلم انه غير حاصل لاحد اصلا
قوله لن تقدروا قدره الاستدلال في هذا القول وقدر الشيء مبلغه
والقدر والمقادرة بمعنى التعيين والتقدير يقال هذا الشيء بقدر قدره
اي لا يبين مبلغه وهو كناية عن عدم معرفة مبلغه قال سبحانه وتعالى
وما قدروا الله حق قدره اي ما عرفوه حق معرفته **قوله** قال الصديق
رضي الله لم يحصله من الامور الدالة على عدم حصولها مثل ما سبق فانه
لا يستقبل بالدلالة على المقصود فانه انما يدل على ان العاجز بعجزه عن
غاية الادراك واعترافه به ادراك وعلم كما ان عدمه سفه وجهل
او ان ادراك العاجز عجزه عن غاية ادراكه تعالى ينشأ من ادراكه
علو شانه تعالى عنه فمن لم يتفطن من العجز بانه تعالى بمرتبة عن ادراك
ذلك الشخص تخيل نفسه قادرا على ادراكه مع عجزه في نفسه واما ان

كل احد عاجز لا يحصل له ادراك حقيقته تعالى فلا دلالة فى هذا القول عليه
كما لا يخفى وكذا ما ضمه امير المؤمنين على رضى الله تعالى عنه انما يدل على
منع البحث عن كنه ذات الله وانا ان العلم به غير حاصل اصلا بدون البحث
بمجرد فضل الله تعالى فلا يدل عليه نعم يصح ان يحمل على العموم بقرينة ما سبق من
الاحاديث بان يراد انكم عاجزون جميعا فلا تتفوهوا بادعاء العلم ولا بنفى
عن العجز فانه جهل وسفه او انكم كلكم عاجزون فى الواقع لكن البعض فى
ادراكه والاعتراف به فمن هو متفطن لعلو شانه تعالى معترف بالعجز ومن
هو غافل عنه فهو واقع فى ظلمة الادعاء الكاذب وانه بمراحل عن وسع
ادراككم فلا تبحثوا فيه فانه ربما يفضى الى الهلاك فلاجل ذلك اورد
قول الصديق وعلى رضى الله على سبيل التأييد والتقوية للمقصود لا على
طريق الاستدلال والبرهان **قوله** لقوله تعالى فانظروا الى آثار رحمة الله
فان النظر الموصول بالى وان كان بمعنى الرؤية لكنه ظاهر ان حقيقة رؤية
الآثار غير مطلوبة اصالة بل المقصود طلب التفكر فيها والاستدلال بها على
صفاته تعالى الوجودية والسلبية فانها لامكانها وحدوثها يدل على وجود
مكونها ووجوبه قطعا للتسلسل والوجوب معدن كل كمال ومبعد كل نقصان
والصانع لاتقانها على علمه وقدرته وارادته واما سائر صفاته الثبوتية
من السمع والبصر والكلام فمقصور على السماع من الشرع لا يجرى فيه النظر
والكسب

52
والكسب ولا دلالتها على وجوبه يدل على جميع صفاته السلبية لان ثبوت
شىء منها ينافى الوجوب كما لا يخفى على المتفطن الا انه لما كان المقصود
طلب الاستدلال بها على كل ما هو مدلول لها من صفاته تعالى عبر بعبارة الرؤية
فكأنه قال تفكروا فيها تفكرا تاما بحيث تصير كالمرئى لمشاهدكم كيلا يحتجب
عليكم شىء من مدلولاتها **قوله** ويل لمن لاكها بين لحييه اى طرفى
فمه يعنى ويل لمن قرأ هذه الآية المنبهة على آيات وجوده وصفاته تعالى
ولم يتفكروا فى تلك الآيات او لم يتفكر فى هذه الآية تفكرا يفضى الى التفكر
فى تلك الآيات فان مجرد فهم المعنى من اللفظ من غير ان يأتى بمقتضاه كالعدم
فمعنى اى تقرير فيه وعيد على ترك الفكر فى دلائل معرفة الله والاول
ظاهر بحسب المعنى والثانى بحسب اللفظ **قوله** والامر للوجوب كما هو
الظاهر المتبادر منه ولعل الشارح لم يقتصر على هذا القدر بل علله بقول لانه
صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم اخرجا الآية عن ظنية المتن الى قطعيته
فان احتمال غير الوجوب ولو بعيدا غير ظاهر ينافى القطعية لكن فى شرح
المواقف ان الخبر المنقول من قبيل الآحاد ولكنه لم يسلم وادعى شهرته
فاندفع ما فى المواقف ان هذا المسلك لا يخرج عن كونه ظنيا لشبهة فى
التنزيل متنا لاحتماله معنى آخر غير الوجوب وفى الحديث سندا لكونه من
الآحاد **قوله** واجب عقلا فان من لم يشكر المنعم على ما انعم عليه سيما بالنعم

الجليلة التي ان عدت لا تحصى ذمه العقلاء باسرهم ونسبوه الى ما يكرهه
وهذا معنى الوجوب العقلي **قوله** وهذا موقوف على معرفته اي على معرفة النعم
من حيث انه منعم بما وصل اليه من النعم فان الشكر انما هو تعظيم المنعم عليه
الى منعم فيكون معرفة الباري تعالى من حيث انه منعم علينا بهذه النعم العظام كوجودنا
ووجود ما مست اليه حاجاتنا بهذا الاحكام والاتقان واجبة ليتمكن من شكره على ما
وصل الينا من تلك النعم وهذا مستلزم لمعرفة وجوده ووجوبه وسائر صفاته الثبوتية
والسلبية على قياس ما مر كما لا يخفى فما قيل دليل المعتزلة انما يدل على ان النظر في معرفة
وجوده عقلي لا على التفصيل المذكور ليس بشيء **قوله** ومقدمة الواجب المطلق اي
الذي لم يتوقف وجوبه على تلك المقدمة وان توقف عليها وجوده ولذا كانت
مقدمة كالوضوء للصلوة وهو احتراز عن مثل النصاب والاستطاعة للزكوة
والحج فانه لا يجب تحصيلها **قوله** وسيأتي ابطاله فيبطل به كون وجوب النظر
عقليا وفيه اشارة الى ان مذهب الاشاعرة مركب من اثبات الوجوب
الشرعي ونفي الوجوب العقلي الا انه اورد دليل الجزء الاول ههنا ونبه على
ان دليل الجزء الثاني مذكور فيما سيأتي واما مذهب المعتزلة فالظاهر ان مذهبهم
هو اثبات الوجوب العقلي من غير نفي للوجوب الشرعي او اثباته فان لزوم الدور
اعني توقف كل واحد من وجود النظر وثبوت الشرع على الآخر انما هو اذا لم يجب
النظر الا بالشرع واما اذا كان وجوبه بالشرع وبالعقل ايضا فلا توقف له على خصوص
الشرع

شيء منها لجواز انفكاك كل منها بان يثبت بالآخر فلا يكون الوجود المبني
على الوجوب موقوفا على شيء منها بخصوصه ويؤيد ما ذكرنا ما في المواقف احتج
المعتزلة بانه لو لم يجب النظر الا بالشرع لزم افحام الانبياء اذ يقول المكلف
لا انظر ما لم يجب النظر ولا يجب النظر ما لم يثبت الشرع اذ المفروض ان لا وجوب
الا به ولا يثبت الشرع ما لم انظر لان ثبوته نظري ولعله لهذا لم يأت الشارح
باشارة ما الى الجزء السلبي في مذهب المعتزلة ومن لم يتفطن بهذا رمى شارح
التجريد بانه لم يتفطن بان مدعى المعتزلة مركب **قوله** بان عبادة الله واجبة
آه تقريره هذا المسلك على ما في سائر الكتب بان معرفة الله واجبة اجماعا
من المسلمين ومقدمة الواجب واجب والشارح عدل عن اثبات وجوب
المعرفة بالاجماع الى اثباته بوجوب العبادة ولعله لما اورد صاحب المواقف
من جملة الاشكالات الواردة عليه منع وقوع الاجماع على وجوب المعرفة
لسند تقرير النبي واصحابه واهل سائر الاعصار على ايمان العوام مع علمهم
بان غاية مجهودهم الاقرار باللسان والتقليد المحض الذي لا يتيقن هو لكنه ليس
بسديد فان مقدمة الواجب الشرعي انما يكون واجبا شرعيا اذا لم يكن ذلك
الواجب مقدورا فانه لما لا تكليف بغير المقدور يجب صرف الخطاب المتعلق به في
الظاهر الى مقدمته المقدورة ليتوسل بها الى ذلك فمتعلق التكليف حقيقة هي المقدمة
وان كان في الصورة ذلك الامر الغير المقدور فيكون هي الواجب الشرعي حقيقة بخلاف

ما اذا كان مقدورا لحسب ذاته فان تعلق الخطاب الشرعي بالشيء لا يوجب
تعلقه بمقدمته حتى يكون العبد مثابا بالاتيان به وبمقدماته ايضا وما الدليل
عليه فلو كان عبادة الله تعالى مما يتعلق به القدرة بحسب ذاته لم يلزم من
وجوبه شرعا وجوب مقدمته اعني معرفة المعبود شرعا فاذا لم يثبت وجوب
المعرفة بحسب الشرع فمن اين يأتي وجوب النظر الذي هو مقدمتها شرعا كما هو
المدعى للاشاعرة فالقول ما قالت حذام واما المنع المذكور فمندفع لما في شرح
المقاصد ان هذا الاجماع متواترا اذ بلغ ناقلوه في الكثرة حدا يمتنع تواطئهم
على الكذب وسياق القدح في سنده قوله ولا يتصور العبادة بدون معرفة
المعبود اي بدون التصديق بوجوده من حيث استحقاقه للعبادة فان العابد ما لم
يعتقد استحقاق معبوده العبادة لم يكن ما يأتي به في تعظيمه عبادة قطعا فيستصحب
من ذلك التصديق بسائر صفاته الكمالية قوله فان قلت آه لعله ابتداء استدلال
على بطلان المقدمة القائلة بان معرفته تعالى مطلق موقوف على النظر بان معرفة
وجوده بديهي والبديهي لا يتوقف على النظر فلا يكون النظر في معرفته تعالى مطلق
واجبا وان كان الظاهر المتبادر في منصب المناظرة انه منع لتلك المقدمة
بسند انه بديهي لينتج جوابه بالمنع قوله قلت دعوى بداهته آه فمعرفته مطلق
موقوف على النظر في الجملة فمعنى ان النظر في معرفته تعالى مطلق وجب في الجملة
ولو بالنسبة الى بعض الاشخاص قوله فالنظر آه فمعرفته في الجملة ولو باعتبار

غير

54

غير الوجود متوقف على النظر في الجملة فالمراد ان النظر في معرفته في الجملة
وجب في الجملة قوله فانها ليست بديهية بالنسبة الى جميع الاشخاص قوله
ولعل الحق ان آه وعلى هذا معرفته بما هو نظري من صفاته تعالى موقوف
على النظر بالنسبة الى من هو نظري عليه فالمقصود ان النظر في معرفته كلما هو
نظري من صفاته واجب على كل من كان نظريا عليه قوله نعم يجب آه فيه
اشارة الى انه يمكن حمل النظر على التفصيلي والوجوب على الكفاية يعني النظر
التفصيلي بحيث يقتدر معه شيئا دفع الشبه والشكوك واجب على الكل لكن
على الكفاية قوله فان قلت ان النبي صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم معارضة
لدليل وجوب النظر وحاصله ان النبي صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم لم يكلفوا العوام
بالنظر والا لنقل الينا لشدة حرصهم على ترويج الدين وتشهيره مع علمهم بانهم
لم يأتوا النظر قطعا فلو كان النظر واجبا لكان عليهم ان يأمروا به لوجوب
الامر بالمعروف لعدم المانع كما امروا بالاقرار والانقياد فلا يرد ان تكليفه
تعالى بقوله انظروا على سبيل العموم يغني عن تكليفهم ثانيا قوله كيف ومنهم آه
يعني كيف لا يدل عدم تكليفهم بالنظر على عدم وجوبه والحال ان الكل مع
العلم بان النظر غير حاصل قطعا فلو كان واجبا لزم ان ترك النبي واصحابه
الامر بالمعروف هذا ولو قرر الكلام على ما هو المشهور في هذا المقام من ان
النبي عليه الصلوة والسلام واصحابه اكتفوا في ايمان العوام على مجرد الاقرار

وقررهم على الايمان مع علمهم بانهم لا يعلمون ما دل على وجود الصانع وصفاته
حتى يحصل لهم المعرفة اليقينية الموقوفة على النظر ولو كان النظر واجبا لما صح
ذلك التقرير على ايمانهم وربما يؤيده وضع المظهر بلفظ المؤمنين موضع
المضمر مع انه يرفعه ادرج الانقياد فى البين اذ لا معنى لان يقال كانوا
يكتفون فى الايمان من العوام بالاقرار والانقياد للاحكام لا ينطبق الجواب
عليه فان جوابه اما بمنع تقرير النبى عليه الصلوة والسلام على ايمان العوام
وهذا بين البطلان او بمنع منافاته لوجوب المعرفة المستلزم لوجوب
النظر وهذا ايضا باطل لان التصديق بوجود الصانع وصفاته ليس بواجب
بعد الايمان فان الايمان اما نفس التصديق بما جاء النبى عليه الصلوة والسلام
او هو مع الاقرار واما بمنع عدم حصول المعرفة للعوام فى حال تقرير النبى
لجواز ان يكون المعرفة الاجمالية حاصلة لهم انما المنتفى التفصيلية وهذا هو
الجواب الحق المشهور لكن الواجب حينئذ ان يكتفى بقوله انهم كانوا عالمين
بالدلايل الاجمالية آه واما نفى التكليف بالنظر اولا واثبات تعليم المعارف
بعد الاقرار والانقياد للاحكام فمما لا دخل له اصلا بل يوهم انه يسلم انهم لم يكونوا
عالمين اول الامر ويمنع منافاة التقرير المذكور اياه وقد عرفت فساده
قوله قلت انهم لم يكلفوا بالنظر اول الامر آه حاصله انه انما يلزم عدم
وجوب النظر لو لم يقع منهم التكليف به اصلا وليس كذلك بل انما لم يكلفوا
به

به اول الامر فانهم كلفوهم اولا بالاقرار والانقياد ثم علموهم ما يجب تعليمه
فغاية الامر انه لم يكن اول الواجبات والامر كذلك فان اول الواجبات
على المكلف هو الاقرار كما سيصرح به وفيه انه يلزم حينئذ ان لا يكون المنافقون
كلهم فى النار فان من اقر اول الامر غير مصدق بالقلب فمات قبل ادراك
زمان التكليف بالتصديق بان مات مع انتهاء اقراره بل مع انتهاء
انقياده اعنى فى آخر وقت آخر ما وجب عليه من الاحكام فهو منافق
قطعا مخلد فى الدرك الاسفل من النار مع انه غير تارك لشىء مما كلف به
حينئذ كما لا يخفى فالجواب هو ان عدم تكليفهم لا لعدم وجوب المعرفة بل لان
المعرفة الاجمالية كانت حاصلة لهم وفرض العين انما هو مطلق المعرفة
ولو اجمالية لا تقتدر معها على التحرير والتقرير ودفع الشبه ولا دخل
فيه لمنع التكليف اولا واثباته تعليم المعارف ثانيا كما لا يخفى فتدبر فى
ما ظفرت بتنقيح ما ذكره قوله والحاصل انهم كانوا مستيقنين بالمعارف
آه ما كان فى استعمال النبى والصحابه رضى الله كلام اصلا فذكره
انما هو بطريق الاستطراد لدفع معارضة اخرى بان النظر فى معرفة الله
بدعة اذ لم ينقل من النبى عليه الصلوة والسلام والصحابة الاشتغال به وحاصل
الدفع ان علمهم بالمعارف الالهية كان يقينيا اى اعتقادا جازما ثابتا
بالاستدلال فكانوا مشتغلين بالنظر والاستدلال فى المعارف قطعا

نعم ما اشتغلوا بتفصيل الدلائل وتلخيص السؤال والجواب وتطويل الذيول واذ
ناب لاختصاصهم بصفاء البواطن **قوله** قال الاعرابي آه تصوير للعلم الاجمالي
مع وجوه طريق تحصيله المختلفة **قوله** هو تحصيل اليقين بما يتلج آه اي تحصيل
التصديق الجازم الثابت بدليل قطعي يطمئن به نفسه وان لم يكن دليلا
تفصيليا وهذا قول جمهور العلماء وقال بعضهم ان الظن الغالب الذي لا يخطر
معه احتمال النقيض في حكم اليقين في كونه ايمانا حقيقيا **قوله** تتوقف الافعال آه
فيه ما عرفت ان وجوب الموقوف لا يستلزم وجوب الموقوف عليه
مطلقا فلا يثبت وجوب القصد فضلا عن كونه اول الواجبات **قوله** على ما
ذكروه يلزم آه اي على مجموع ما ذكروا من ان الافعال الاختيارية يتوقف
على القصد وان القصد فعل اختياري فانه متروك من الدليل لادعاء ظهوره
فهو في حكم المذكور فيه والا فمجرد التوقف على الشيء لم يستلزم وجوبه ما لم
يكن اختياريا لان مناط التكليف الاختيار بالاتفاق فان لزوم الدور
او التسلسل انما هو على مجموع هذين الامرين فحاصل الاعتراض النقض
على الدليل بانه باطل فانه لو صح لصح بجميع المقدمات التي منها هذا ان الاول كما
مر فلزم الدور او التسلسل **قوله** لكونه فعلا اختياريا اي عندهم لا ان
القائلين بوجوب القصد ان التكليف لا يتعلق الا بما هو من مقولة الفعل
فالقصد عندهم عبارة عن ميل قلبي هو فعل اختياري للقلب لا عن تعلق

الارادة

56

الارادة فانه اضافة محضة بين الارادة والمراد ينتزعها العقل منهما لا فعل
من الافعال حتى يصح التكليف **قوله** على القصد الآخر لان الفعل لكونه امرا
موجودا لا بد له من مرجح آخر والمرجح في الاختياريات هو القصد نعم لو كان
القصد عبارة عن تعلق الارادة لم يحتج لكونه اضافة الى مرجح على ما مر من
التوضيح فيكون قصد القصد عينه بمعنى انه لم يحتج في ترجحه الى قصد آخر **قوله**
فيلزم الدور او التسلسل في الافعال التي هي من الموجودات فظهر ان قول
الشارح لكونه فعلا اختياريا دفع لما اشار اليه السيد الشريف في توجيه ما ذكروا
من انه يجوز ان يكون قصد القصد عينه بمعنى ان تعلق الارادة لم يحتج الى
تعلق آخر كما حققه التوضيح ولو سلم احتياجه الى تعلق آخر وهكذا الى ما لا يتناهى
فانما يلزم التسلسل في الاضافات والاعتبارات ولا محذور فيه والله اعلم **قوله**
والتحقيق آه بعد ابطال ما ذكروا ذكر ما هو الحق عنده يعني ان التحقيق
على تقدير ان يكون من المبادي الميل الذي هو من افعال القلب كما هو
مبنى ذلك المذهب على ما عرفت ان الصادق انما هو احد هذين الامرين
على منع الجمع لا مجموعهما فان مبادي الافعال على ذلك التقدير هي الارادة
والشوق الذي هو الميل والتصور الذي يتبعه الميل وكل منها ليس باختياري
فاما ان يراد بالقصد احد هذه الامور كالارادة مثلا وصدق المقدمة
القائلة بان الافعال تتوقف على القصد لكن كذب المقدمة الثانية اعني ان

القصد فعل اختياري صدق ولا ما ان يراد به امر آخر سوى هذه الامور هو اختياري ما
صدق المقدمة الثانية لا الاولى وبالجملة ليس هناك اي في مبادي الافعال امر
آخر سوى هذه الامور اختياري يسمى بالقصد حتى يتم مجموع ما ذكره من الامرين
بل هو اما نفس هذه الامور فليس باختياري او غيره فليس المبادي هذا وقد يقال
ان ما ذكره هو وجوب القصد يعني على القول بوجوبه يلزم المحذور فانه لو وجب
القصد لكان فعلا اختياريا اذ كل فعل اختياري يتوقف على القصد فيدور او
يتسلسل ينتج لو وجب القصد لتوقف على القصد والتالي باطل فكذا المقدم فهو
معارضة لدليل وجوبه او نقض له بانه لو تم بجميع مقدماته لاستلزم الدور
او التسلسل وقوله والتحقيق آه جواب آخر بمنع قوله توقف الافعال الاختيارية على
القصد او ابطال له على تقدير ان يكون المراد من قوله وليس هناك امر آخر آه نفي
كون القصد من المبادي راسا واما اذا اريد منه انه ليس امر آخر سوى الارادة
التي لا مدخل للاختيار فيها فهو غير اختياري فلا يكون واجبا كان مؤيدا للجواب
السابق وان ما ذكره هو توقف الافعال الاختيارية على القصد يعني لو توقف
الافعال الاختيارية على القصد لزم ان يتوقف القصد ايضا على القصد لكونه من
الافعال الاختيارية ايضا واللازم باطل فكذا الملزوم فهو ابطال للمقدمة ويجوز
ان يحمل على المنع والسند فتدبر والتحقيق آه مؤيد له على ان يفسر قوله وليس هناك آه
بالمعنى الاول وجواب آخر بابطال وجوب القصد بابطال اختياريته لكونه بعين الارادة

على التفسير الثاني انتهى ملخصا ومنقحا فتدبر وخذ ما يعطيك ظاهر عبارة الشارح
وانت اذا تاملت وجدت الكل ههنا فان قوله ليس هناك امر آخر حيث ذكر
لفظ هناك اي في مبادي الافعال ولفظ الآخر مما يشهد على ما ذكرنا من معناه
اذ على ما ذكر من التفسير الاول لا وجه للتقييد بلفظ الآخر بل يكفي ان يقال
ليس في المبادي شيء يسمى بالقصد وعلى التفسير الثاني لا فائدة لقوله هناك
فان المقصود هو ان القصد ليس امرا آخر سوى الارادة بل عينها فلا يكون اختياريا
وان لزوم المحذور على ما ذكره من وجوب القصد او توقف الافعال على القصد
على ما ذكر الزامي محض والا فقوله في التقرير الاول كل فعل اختياري يتوقف على
القصد يرد عليه ما سماه تحقيقا على تفسيره الاول كان قوله لكون القصد من
الافعال الاختيارية في التقرير الثاني بخلاف ما قررنا فان لزومه على مجموع
ما ذكره من الامرين تحقيقي قطعا كما لا يخفى قوله فان تصور الامر الملائم من حيث
انه ملائم اي الحكم عليه بانه ملائم فان مجرد حصول صورة ملائمة لا يكفي في انبعاث
الشوق الا انه لما كان ذلك الحكم الذي لا بد منه اعم من الحكم التخيلي الغير الواصل
الى حد القطع والجزم كما للحيوانات العجم فههنا اذ لا نفس لها ليس لها التصديق بقسميه
اعني القطعي والظني كما علم من كلام الشيخ بل لها الحكم التخيلي مثل ما لنا في القضايا
الشعرية نص عليه في شرح الهياكل عبر عنه بلفظ التصورات مع التصديق وغيره
قوله والشوق اي الميل القلبي الى فعله يوجب الارادة اذا لم يعارضه شوق

آخر مثله او فوقه كما اذا تصور ذلك الامر الملايم منافرا ايضا من وجه فان
تصور منافرته يوجب ايضا انبعاث الشوق الى تركه فلو لم يتصور منافرته اصلا
او تصور لكن لم يكن منافرته بمثابة ملايمته عنده فيكون الشوق المنبعث منه
اضعف من شوق بعثه تصور الملايمة خلا الشوق الاول عن المعاوقة والا لامتثل
اذا تصور المريض لذة الطعام ومنفعة الامساك معا فايا ما كان الشوق اليه اقوى
كان هو الصادر منه ولذا ترى المرضى بعضهم يتوقى الطعام مع اشتهائه
وبعضهم لا يدعه مع شبعه **قوله** ان كان النزاع اه بانكان المراد من المكلف
في عباراتهم في مقام النقل المسلم او تطلق فلا يرد انه لا معنى للترديد بعد ما جزم
سابقا موافقا لسائر الكتب من انه مختلف في اول ما يجب على المكلف **قوله**
على المسلم فيحتمل الخلاف ان اراد بالمسلم المقر المنقاد للاحكام الشرع لزم ان
يتاخر وجوب المعرفة عن وجوب سائر الواجبات فلا معنى للخلاف في
ان اول ما يجب عليه ما ذا بل معرفة الله اذ يتفرع عليها وجوب الواجبات
وحرمة المنهيات كما قال الشوري او ما هو موقوف عليه كما قال غيره وان اراد
المقر فقط كما يؤيده التخصيص بالكافر والاقرار في مقابله لا يدفع ما سلفه من
ان تعليمهم العقائد كان بعد تكليفهم بالاقرار والانقياد فانه يدل على ان المعرفة
بعد الانقياد ايضا كما يدل على انها بعد الاقرار والا لكان عليهم ان قدموا التعليم
المذكور على ذلك التكليف كما مر في تقرير قوله فان قلت ان النبي صلى الله عليه واله

واصحابه

58

واصحابه سلم اه فكان اول الواجبات على المقر الغير المنقاد هو الانقياد كما
ان اول الواجبات على الكافر هو الاقرار عنده فلا يحتمل الخلاف المذكور ايضا
قوله فلا يخفى ان الكافر اه لما مر ان النبي صلى الله عليه واله واصحابه سلم والتابعين
كلفوهم اولا بالاقرار ثم علموهم ما يجب اعتقاده في معرفة الله وصفاته
وغيره ان المامور به اولا هو الايمان قطعا والا لامسه النار من ترك الايمان
في زمان لم يومر به فاما ان يقول الشارح بان الايمان هو الاقرار وهو خروج
عن المذهب الحق الى ما هو المشهور من مذهب الكرامية ويلزمه عدم كفر المنافق
او بان الواجب من جزئيه اولا الاقرار وثانيا التصديق يرد عليه ما مر من انه
يلزم ان لا يدخل المنافقون كلهم في النار فتدبر فاني كلما نظرت فيما ذكره
قضيت منه العجب والله اعلم بمراده **قوله** قلت لا فرق بين اه وما قال في
الفرق من ان المقدمة اذا كانت سببا مستلزما للواجب بحيث يمتنع تخلفه
عنه فايجابه ايجاب المقدمة في الحقيقة اذ القدرة لا تتعلق الا بها لان القدرة
على المسبب باعتبار القدرة على السبب الا بحسب ذاته فالخطاب الشرعي وان
تعلق في الظاهر بالمسبب الا انه يجب صرفه الى السبب اذ لا تكليف الا بالمقدور
بخلاف ما اذا كانت المقدمة شرطا للواجب غير مستلزم اياه كالطهارة للصلوة
والمشي للحج فان الواجب ههنا يتعلق به القدرة بحسب ذاته فلا يلزم ان يكون
ايجابه ايجابا للمقدمة فانما يتم لو ثبت ان كلما كانت المقدمة شرطا للواجب

كان ذلك الواجب مقدورا يجب ذاته كالصلوة والحج اذ لو لم يتعلق به
القدرة لابد من صرف الخطاب عنه الى ما هو مقدور من مقدمته وان كان
شرطا كمن يؤمر بالقتل الذي هو ازهاق الروح وهو غير مقدور فانه كما
انه آمر له بالسبب الموجب الذي هو مقدور وهو ضرب السيف كذلك آمر
بشرط المقدور اعني اخذ السيف باليد حتى لو لم يوجد منه الا ليعد عاصيا كما لو
اخذه ولم يضرب فقوله فان الواجب ههنا يتعلق به القدرة مطلق ممنوع وفي
الجملة لا ينفع نعم لابد من تخصيص الواجب بغير المقدور حتى يجب صرف خطابه
الى مقدمته واما تخصيص المقدمة بالسبب المستلزم فكلا وما ذكره لا يدل عليه
فان ايجاب الشيء آه يعني تعلق الخطاب بالشيء الغير المقدور كالمعرفة فيما نحن
فيه يستلزم تعلقه بمقدور يتوقف عليه ذلك الشيء مطلق سواء كان سببا
مستلزما كالنظر او شرطا كالقصد قوله بديهة لا لما قيل آه يعني ان ذلك الاستلزام
بديهي لمن تصور الشيء غير مقدور وما يتوقف هو عليه مقدور او مع القطع بان لا تكليف
بغير المقدور شرعا غير معلل بما قيل آه فكلمة لا عطفت ما بعدها على قوله بديهة
قوله تكليف بالمحال ينادي على صوت على فساد ما توهم من انه لا مانع
من حمل ما قيل على ما ذكره الشارح بعينه بان يقال ان المراد من كون التكليف
بالشرط صريحا لا ضمنا ولا لزوما فرجع حاصله الى ما ذكر فلا يرد عليه ما اورده
فان الشارح انما يقول انه تكليف محال لا انه تكليف بالمحال وما اعترض الا

على هذا

59

على هذا فان حاصله انه اذا كان التكليف بالمشروط مع التكليف بعدم
الشرط كان المكلف به المشروط المقيد بعدم الشرط فيكون تكليفا بالمحال
واما اذا كلف به بدون التكليف بالشرط اصلا فالمكلف به هو
المشروط مطلق وهو ليس بمحال ضرورة نعم لو قيل ان فيه تكليفا بالمحال
كناية من استحالة التكليف بذكر الملزوم وارادة اللازم فانه قد يكون
الكناية كذلك وان كان الاكثر بذكر اللازم وارادة الملزوم لرجع الى
ما ذكره لكنه مثل ذلك بعيد جدا في امثال هذه العبارات قوله فانا لا نسلم
استحالته بل المحال هو التكليف فاذا سلم ان ايجاب الشيء يستلزم ايجاب
ما يتوقف عليه فمنع استحالة التكليف بالمشروط مثلا بدون التكليف
بالشرط منع لاستحالة الملزوم بدون اللازم فمعنى كلامه انما هو انا لا نسلم
استحالة ذلك التكليف لما ذكره مع انه تكليف بالمحال بل المحال لما ذكر
هو التكليف بالمشروط مع التكليف بعدم الشرط واما بدون التكليف
به فغير محال لما ذكر بل لما ذكرنا من انه يستلزم تحقق الملزوم بدون تحقق
اللازم وهو محال بداهة الا انه ذكر ههنا الوجوب بدل الايجاب اشارة
الى اتحادهما في الخارج كما هو التحقيق انما التغاير بينهما بالاعتبار او لانه اذا كان
ايجاب الشيء يلزمه الايجاب الاخر كان وجوبه ايضا يلزمه الوجوب ضرورة
فعلى ما ذكرنا قوله بل لانه آه معطوف على ما يفهم مما سبق فان المعنى من قوله

فغير محال انه غير محال لما ذكر لا مطلق كما عرفت واما عطفه على قوله لا لما قيل آه حتى
يكون تعليلا لقوله ايجاب الشيء يستلزم آه فلا يخلو عن خفاء فان القول بانه
يستلزم تحقق الملزوم وهو وجوب الكل مثلا بدون اللازم وهو وجوب الجزء
مثلا فرع ان يكون الوجوب الاول لزوما للوجوب الثاني والمدعي هو اثبات
كون ايجاب الكل مثلا لزوما لايجاب الجزء فهذا انما يتم لو كان اللزوم بين
الوجوبين اجلى منه بين الايجابين وهذا لا يخلو عن خفاء وخدشة هذا وما في
بعض النسخ بدون كلمة بل فلعله سقط من قلم الناسخ وما توهم من ان لام
التعليل حينئذ متعلق بمحال في قوله فغير محال يعني ان التكليف بهما بدون التكليف
بالشرط والجزاء ليس بمحال لهذا الدليل بل لما اسلفنا من انه لا فرق بين السبب
المستلزم وغيره ليس بشيء فان عدم الفرق بينهما قد علله بان ايجاب الشيء يستلزم
ايجاب الموقوف عليه وهذا الاستلزام يقتضي الاستلزام بين الوجوبين
قطعا فاثبات الشيء بوجه من هذه الامور يؤول الى اثباته باخر منها ضرورة
فالقول انه ليس لهذا بل لذاك وهم ليس بشيء على انه لا وجه لايراد هذا الكلام
في صدد المنع المذكور قوله اي بالنظر الصحيح اي النظر المشتمل على شرائط بحسب
المادة والصورة وفيه اشارة الى ان الواجب هو النظر الصحيح لا ان مقدمة
الواجب اي المعرفة هو ذلك لا مطلق حتى لو نظر لاجل المعرفة واخطأ فيه
لم يفرغ ذمته عنه لكن ينبغي ان يعلم ان المطلوب الصحيح قد يحصل من النظر الفاسد

مادة

مادة او صورة بطريق الاتفاق فالظاهر انه ان حصل له المعرفة الحقة عقيب
النظر الفاسد لم يبق في عهدته واجب كما اذا حصل لبعض المكلفين معرفة بعض
صفاته تعالى بطريق البداهة كما مر الان يقال لما كان في طريقه وهن لم يكن
ذلك العلم يقينيا اي جزما ثابتا بحيث لا يحتمل النقيض حالا ولا مآلا والواجب هو
اليقين عند الجمهور كما مر والله اعلم قوله لما تقرر آه لا بد في العادي من ان
يكون دائم الوقوع او اكثريا وان لا يكون واجبا لا يمكن تركه ولما كان قول
المصنف يحصل المعرفة بصيغة المضارع المفيد للاستمرار دالا على دوام وقوعه
بعد النظر لم يتعرض له بل اكتفى على اثبات الجزء الثاني من الدعوى ابتداء اي
من غير مدخلية شيء من الممكنات في آخر اصلا فلا توليد ولا اعداد فان المولد
والمعد يكون له مدخل وفيه تعريض على المواقف حيث اراد من قولهم ابتداء
اي من غير توسط ايجاد امر آخر فاحتاج لنفي الاعداد الى ضم ما تقرر انه تعالى
قادر مختار ولنفي التوليد الى ضم ما تقرر انه لا علاقة لوجه بين الحوادث
ولا يخفى انه تخصيص من غير مخصص وتطويل بلا طائل قوله والنظر فعل اختياري
آه يعني ان النظر فعل ولو عند بعضهم فان منهم من قال النظر هو تحديق العقل
نحو المعقولات تشبيها بتحديق نحو المبصرات وقالوا كما ان الادراك بالبصر
يتوقف على مواجهة المبصر وتقليب الحدقة نحوه طلبا لرؤيته كذلك الادراك
بالبصيرة يتوقف على التوجه نحو المطلوب وتحديق العقل نحوه طلبا للادراكه

لكن العلم ليس بفعل اصلا لا عند المحققين ولا عند غيرهم فلا يرد ان النظر حركة
نفسانية والحركة كالعلم ليست من مقولة الفعل بل من مقولة الانفعال ان
فسرت بالخروج من القوة الى الفعل تدريجا ومن مقولة الكيف ان فسرت
بكمال اول لما هو بالقوة من جهة ما هو بالقوة فانه راي المحققين ولم يرد الشارح
ان النظر فعل على التحقيق بل في الجملة ولهذا تعرض لجميع المذاهب في العلم ليظهر
انه ليس بفعل على شيء منها بخلاف النظر قوله لكن العلم اي العلم الحصولي فان
الكلام انما هو في ما يترتب على النظر وهو الحصولي وهو عند المحققين عبارة عن
الصورة القائمة بالذهن اصالة كسائر الكيفيات النفسانية فهو كيف وعند
غيرهم عن نفس حصولها الذي هو مجرد نسبة بين الصورة والذهن فهو اضافة
او عن ارتسامها وانتقاشها في الذهن وقبول الذهن اياها فهو انفعال واما العلم
الحضوري فلعدم حلوله في الذهن حقيقة بل هو نفس المعلوم الا انه من حيث اعتباره
حاضرا عند العقل علم حضوري ومع قطع النظر عنه معلوم وليس فيه امر قائم بالذهن
حقيقة والا لزم اجتماع المثلين في الصفات النفسية كما تقرر في محله كالمعلوم ان كيفا
فكيف وان فعلا ففعل وان جوهرا فجوهر ولعل ما ذكرنا هو محمل ما نقل عن الشيخ
ان العلم باي مقولة من تلك المقولة لان العلم والمعلوم واحدان بالذات متغايران
بالاعتبار واما حمله على العلم الحصولي على مذهب من قال ان الحاصل في الذهن
هو ماهيات المعلومات لا مثلها ولا اشباحها كما زعمه فرقة فالعلم هو المعلوم فوهم

فانهم

فانهم ايضا قائلون بقيام العلم بالذهن وحلوله فيه فكيف لا يكون عرضا
في شرح المواقف وهو اي الامر الموجود في الذهن هو العلم وهو المعلوم
ايضا فانه باعتبار قيامه بالقوة العاقلة علم وباعتباره في نفسه من حيث هو هو
معلوم انتهى غاية الامر انه يكون عرضا بل كيفا من حيث كونه صورة قائمة
بالذهن حالة فيه اما كونه عرضا فلانه موجود في الموضوع واما كونه كيفا فلانه
عرض لا يقبل القسمة ولا النسبة لذاته وهو الكيف عندهم ويكون جوهرا
من حيث هو هو اذا قيس الى الوجود الخارجي ولا محذور فيه قال الشيخ في
الشفاء ان ماهية الجوهر جوهر بمعنى انه الموجود في الاعيان لا في موضوع وهذه
الصفة موجودة لماهية الجواهر المعقولة فانه ماهية شانها ان يكون موجودة
لماهية الجواهر المعقولة في الاعيان لا في موضوع اي ان هذه الماهية معقولة
عن امر وجوده في الاعيان ان يكون لا في موضوع واما وجوده في العقل
بهذه الصفة فليس ذلك في حده من حيث انه جوهر اي ليس حد الجوهر انه في
العقل لا في موضوع بل حده انه سواء كان في العقل او لم يكن فان وجوده
في الاعيان ليس في موضوع فان قيل فقد جعلتم ماهية الجوهر انها تارة
يكون جوهرا وتارة عرضا وقد منعتم فنقول انا منعنا ان يكون ماهية شيء
يوجد في الاعيان مرة عرضا ومرة جوهرا حتى يكون في الاعيان يحتاج الى
موضوع ما وحينا لا يحتاج الى موضوع البتة ولم نمنع ان يكون معقول تلك الماهية

يصير عرضا انتهى فقد جعل صور الجواهر من حيث انها علم اعراضا في الذهن
فكيف يقول بان علم كل مقولة من تلك المقولة في العلم الحصولي والتعجب
ممن قال لا منافاة بين كون الشيء عرضا وجوهرا بل بين كونه جوهرا وكيفا
او من مقولة اخرى لان المقولات اجناس عالية متباينة عندهم كيف ولو
لم يكن كيفا مثلا لانتقض ما ذكروا في تعريفه قطعا كما ذكرنا والاجتماع المتباينات
انما يمتنع اذا كان من جهة واحدة وههنا من جهتين كما مر من تقرير الشيخ كونه
عرضا وجوهرا من جهتين بعينه في نقل من الشارح من انه قال في مهيات
حاشية التجريد بانه لا اشكال في كون الشيء جوهرا وعرضا انما الاشكال في
كونه جوهرا وكيفا مثلا فكيف يقول من ذهب الى ان العلم نفس المهية
ان العلم من مقولة الكيف لعله متحمل اليه اوانه وقع منه ثم اعرض عنه في هذا
الكتاب لما تفطن لفساده فلا يرد ولما قيل من ان الشارح قد ترك المذهب
التحقيق ونسب غير التحقيق الى المحققين الا ان يقال اراد تفصيل مذاهب
غير الشيخ من المتكلمين فانهم قالوا بصفة ذات اضافة او بنفس الاضافة فيكون
كيفا او اضافة والحكماء فانهم قالوا بالانفعال بل بالكيف والاضافة ايضا
قوله ههنا مذهب آخر في شرح المقاصد قال الامام الغزالي انه مذهب
اكثر اصحابنا والقول بالعادة مذهب البعض **قوله** على هذه الهيئة وكذا على
غير هذه الهيئة من الاشكال الباقية بعد ما تفطن بكيفية الاندراج **قوله**

ولا يصح

ولا يصح هذا المذهب مع القول آه في شرح المقاصد كونه تعالى فاعلا
مختارا بمعنى صحة الفعل والترك مما اتفق عليه اهل السنة بخلاف الاستناد
ابتداء فانه قول بعض الاشعرية انتهى ومن هذا ظهر ان المتفق عليه انما هو
كونه مختارا بالنسبة الى كل مقدور في الجملة ولو بان يترك بترك ملزومه وان
لم يتمكن من تركه بعد فعل ملزومه فان من قال منا اهل السنة بالاستناد اليه
تعالى اعم من ان يكون ابتداء وبواسطة لا يمكن القول باختياره تعالى بالنسبة
الى كل شيء ابتداء من غير نظر الى آخر والا لصح اعدام المعلول مع وجود العلة هذا
خلف فكما ان بعض الاشاعرة مع القول بلزوم بعض الاشياء من البعض بان
يكون مستندا اليها ولا تم اليه قائلون بكونه قادرا مختارا في الجملة يجوز ان
يكون ارباب هذا المذهب قائلين بلزوم بعضها لبعض بان يكون كلاهما
مستندين الى علة موجبة لارتباط احدهما بالآخر بحيث يمتنع التخلف مع القول
بقدرته تعالى على كل شيء في الجملة فقولهم باستناد جميع الممكنات الى الله
ابتداء وان كان ينفي لزوم العلم من النظر لكن قولهم بكونه قادرا مختارا بالنظر
الى كل شيء لا ينفي لزومه للنظر ما لم يثبت انهم قالوا القدرة بالنسبة الى كل
شيء ابتداء من غير نظر الى امر آخر اصلا وهو ممنوع فانه يجوز ان يكون
الاشاعرة على فرق ثلثة بعضهم على انه لا لزوم بين الممكنات اصلا فيكون
الله تعالى قادرا بالنظر الى كل شيء على حدة بعضهم على لزوم بعضها من بعض

وهم القايلون بعموم الاستناد اليه تعالى من الابتداء والتوسط مع القول
بعموم قدرته تعالى فيكون تعالى قادرا بالنظر الى كل شئ في الجملة اعم من
الابتداء والتوسط وبعضهم على لزوم بعضها لبعض مع القول بقدرته
تعالى على الكل في الجملة وهم ارباب هذا المذهب القائلون باستناد
الكل اليه تعالى ابتداء وبكونه تعالى قادرا على كل شئ مع قولهم بوجوب
العلم عقيب النظر ولعله لهذا قال شارح المقاصد في جوابه ان وجوب الاثر
كالعلم مثلا بمعنى امتناع انفكاكه عن اثر آخر كالنظر لا ينافي كونه اثر المختار
جائز الفعل والترك بان لا يخلقه ولا ملزومه لا بان يخلق الملزوم ولا يخلقه
انما المنافي له امتناع انفكاكه عن المؤثر بان لا يتمكن من تركه اصلا قوله
انما يصح اذا حذف آه انما يصح الحصر لو كانوا قائلين بلزوم العلم من
النظر واما اذا كان مذهبهم لزومه للنظر فيصح بدونه مع القول بكونه قادرا
على الكل في الجملة كما عرفت وهذا هو جواب الشيخ كما ستعرف قوله
يكون العلم حاصلا بقدرة الله جائز الفعل والترك بان لا يفعله ولا ملزومه
اعني النظر لا بان يفعل الملزوم ولا يفعله قوله ويكون لازما للنظر وان
لم يكن لازما من النظر بناء على قوله باستناد الكل الى الله ابتداء قوله
ولا يلزم من ذلك توقف آه حتى ينافي القول باستناد الكل بلا وسط
بل لزوم بعض افعاله لبعض وهذا لا ينافي ذلك القول انما ينفيه لزوم
بعضها

ببعضها من بعض قوله ان الاشعري لا ينكر آه يدل عليه ما في شرح المواقف
في بحث الوحدة والكثرة ان مذهبهم هو ان الصفة مطلقا ليست غير الموصوف
سواء كانت لازمة او مفارقة وقيل انهم ادعوا ذلك في الصفة اللازمة
فان التعميم للازمة او التخصيص بها يدل على قولهم باللزوم في بعض الاشياء
قوله وكيف ينكر احد من العقلاء آه فان جزم كل عاقل بامتناع
الانفكاك بينهما ليس مبنيا على جري عادة الله بدوام اقترانهما والا لزم
ان يكون من لا يتصور من العقلاء وقوعهما معا دائما او اكثريا بجري
العادة لا يجزم بلزوم احدهما للآخر وليس البين ان من تصور المتضائفين
والكل والجزء يجزم بان العلم باحدهما يستلزم العلم بالآخر اعني انهما بحيث
لو علم احدهما علم الآخر ولو لم ينظر الى ان العلم بهما يقع من احد في الخارج
او لا كما لا يخفى قوله وانما ينكر التوقف آه بل لا ينكر التوقف مطلقا
ايضا ضرورة احتياج المركب الى الجزء والعرض الى الموضوع والمتحيز
الى الحيز ولذا قالوا ان الباري تعالى ليس بجسم ولا بعرض ولا متحيز فان
بكل منها الاحتياج الى غيره ينافي الوجوب الذاتي في شرح المواقف في
مباحث التوليد لا يمتنع وقوع الفعل المتولد منه تعالى والاحتياج الى السبب
المولد لا يدل على امتناع وجود الاعراض بدون محالها اذ قلنا ايضا بلزوم
احتياجه في ايجاد الاعراض الى ايجاد الجواهر والتحقيق انه لا محذور لان

الاختيار في الحقيقة راجع الى فعل المتولد والوصف انتهى فما اشتهر عنه انه
لا توقف لواحد من الاشياء على الآخر ولا لزوم عقليا بينها ليس بكلي الا انه
اورد الاكثر في صورة الكلي لظهور انه لا يلتبس على العقل بل العقل بديهة
يستثني منه بعض الاشياء كما قيل في قوله تعالى والله على كل شيء قدير ضرورة
ان لا قدرة له تعالى على المستحيلات **قوله** يستلزم تعلقها باعدام السواد
لان ايجاد احد الضدين يستلزم اعدام الآخر عقلا فان العقل لم يجوز
وجودهما معا في محل واحد اصلا وليس ذلك بعادي محض والا لكان
العقل ما لم يلاحظ وقوع احدهما في الخارج بدون الآخر لم يجزم
بامتناع اجتماعهما وليس كذلك بل العقل ولو خلي ونفسه جزم بامتناع
اجتماع السواد والبياض في زمان واحد في محل واحد بداهة وان
لم ينظر الى الحال الخارج من غير شرط فيكون قديما وهذا القسم هو صفات
البارى تعالى **قوله** وذلك انما ينتظم آه لا دخل له فيما هو المقصود اعني
بيان كيفية استناد الاشياء اليه بل هو ابتداء مطلق او بوسط مؤثر او
غير مؤثر فان حاصله ان بعضها مستند اليه تعالى بلا وسط كصفاته تعالى
وبعضها بوسائط متعاقبة غير مؤثرة في الايجاد فما ذكره استطرادا
بناء على مذهبهم كما يشير اليه فلا يرد ان القول بسرمدية الحركة يستلزم
قدم المتحرك وقدم ما سوى الله وصفاته ليس بحق عند اهل السنة فكيف

يصح

يصح قول الامام الحق عندي انه آه اذ لا حذر في بيان ما هو الحق
عنده من ذكر شيء بطريق الاستطراد على مذهب الغير **قوله** هذا ما ذكرنا
انه كلي آه فلا معنى لمقابلته بمذهبهم **قوله** مبني على مذهبهم لا على مذهبه
حتى ينافي كونه الحق عنده **قوله** والسمنية آه معطوف على مسئلة المتن
قوله افادة النظر اى الصحيح وكذا فيما سيأتي **قوله** وبانه لا طريق الى العلم
سوى الحس قال استاذ الاستاذ قدس سره هم قوم يعبدون صنما يسمى
سومنات ويدعون احكاما تعبدية قلت لعلهم ظانون في تلك الاحكام
ايضا والا فظاهر ان الاحكام ليست بمحسوسة ولا طريق للعلم عندهم الا
الحس اللهم الا ان يقال ان المراد انه لا طريق فيما سوى الاحكام
التعبدية سوى الحس والله اعلم **قوله** يدعون النظر بالتناسخ اما بالنظر
الى قيل ان افادة النظر للظن متفق عليها عند الكل واما بالنقل لان لهم
احكاما تعبدية **قوله** الخ وافادته العلم في الالهيات اى مطلق اعني
لا شيء من النظر الصحيح يفيد العلم فيها كما ينادي عليه الحصر في قوله بل انما
يؤخذ فيها بالاليق والاحرى ونحن ندعي الكلية اى كل نظر صحيح مفيد للعلم
نص عليه في المواقف ومن لم يفهم ردد بين احتمالات من غير طائل
قوله لم يتقرر شيء منها اى من تلك الادلة الصحيحة بحسب المادة والصورة
سالما ظاهره انه لم يقولوا برجحان واحد من تلك الادلة على الآخر اصلا

كما هو حكم المتعارضين فيلزم ان لا يكون هوية مظنونية ايضا فاذا
لم يكن اقرب الاشياء مظنونا فكيف بابعدها فيلزم ان لا يحصل
الظن ايضا في الالهيات مع انهم يقولون به قوله فعلم انهم اي ارباب
تلك الادلة والانظار الصحيحة عاجزون آه فاذا لم يقدر تلك الانظار
مع صحتها مادة وصورة اليقين ارتفع الوثوق عنها في اسهل الاشياء
فالاولى ان يرتفع الوثوق من النظر الصحيح في اعرق النظريات
قوله لان كثرة الاختلاف لا تدل آه منع لقوله انهم عاجزون بمنع ما
اثبت هو به اعني قوله لم يتقرر شئ من تلك الادلة سالما عن المعارضة
لجواز ان يكون بعض تلك الادلة صحيحا سالما عن المعارضة والمناقضة
في حد ذاته وانما يتوهم القدح فيها من عدم تمييزه من الادلة الباقية
الفاسدة مادة او صورة واما ميزه عن غيره ولو بعد مزيد كلفة فقد حصل
له العلم القطعي من شبهة فعجز الكل عن المعرفة حتى صاحب النظر الصحيح ممنوع
لجواز ان حصل له العلم بصحة نظره مع عدم تلبسه عنده بالفاسد نعم ان تمييز
النظر الصحيح عن غيره مشكل جدا ولذا خفي على بعض العقلاء فيكون ذلك
اشكل في الالهيات ولا نزاع فيه وبما قررنا ظهر اندفاع ما توهم انه لما
راى الناظر انه خالف كثير من العقلاء وعرض في نكرهم خطاء مع فرط
مبالغتهم في التفتيش واعتقادهم بصحة انظارهم جوز عن نفسه مثل هذا الخطاء

وتردد

وتردد في حاله فلا يحصل اليقين اصلا وان صح نظره فانه اذا قطع بان
وقوع الخطاء منهم انما هو لعدم صحة نظرهم وان نظري هذا صحيح قطعا لم
يجوز لنفسه الخطاء اصلا واما احتمال ان كان نظره هذا غير صحيح ايضا مثل
انظارهم الفاسدة والجزم بصحته لم يكن الا جهلا محضا مثل جزمهم بصحة انظارهم
فيضمحل فيما اذا تميز عنده الصحيح من الفاسد جدا كما اذا كان مادة الصحيح
بديهيات اولية والهيئة على الشكل الاول مثلا والتشكيك فيه لم يتصور الا ممن
التبس عليه البديهي وفيما اذا لم يتميز عنده غير مقر لان الكلام في الصحيح اليقيني
الصحة بحيث لا يحتمل عدمها حالا ولا مآلا قوله فلا يلزم آه لانه بمشية الله تعالى
بجواز ان يخفى عنا العلم بالاسهل لحكمة ومصلحة ويعطينا العلم بالاصعب قال
تعالى ولا يحيطون بشئ من علمه الا بما شاء فما توهم ان عدم الحصول ادراك
الاسهل بعد التوجه والاستدلالات والمعارضات لا يخفى انه يدل على عدم
حصول ادراك الابعد مع كثرة شبه المعارضين ومناقضات العقلاء ليس
بشئ لجواز ان يوفقنا الله بقمع شبه عويقة كثيرة دون شبهة واحدة ضعيفة
ولا ينافي ذلك سهولة الادراك فان المراد بها هو قلة الشبهات وضعفها
كما ان الصعوبة بكثرة الشبهات وقوتها لا انه يحصل بادنى توجه كيف والخصم
القائل لعدم حصوله كيف يقول ان اقرب من المدرك يستلزم السهولة
بهذا المعنى ذ بل هو الا تناقض قوله الذي هو الامام المعصوم فيه اشارة.

الى ان مرادهم ان معرفته لا تحصل لغير المعلم بدون المعلم واما المعلم فلكون
العصمة مقصورة عليه من ساير الناس لم يكن كثرة اختلافهم لعدم عصمتهم عن
الخطاء دليلا على عدم افادة نظر الامام المعصوم وكذا احتياج ساير الناس
الى المعلم الضعف قريحتهم ولذا لم يعصموا كثيرا لا يدل على احتياج الامام الذى هو
لكمال عقله وقوة شكيمته صار معصوما عن الخطاء مطلقا فلا يرد ما قيل المعلم عرفه
تعالى بنظر فافاد النظر او بمعلم وهكذا فتسلسل وقد يدفع بانه ينتهى السلسلة
الى النبى وهو يعلم الاشياء بالوحى لا بالنظر ولا يبعد ان يدعوا هؤلاء فى كل
امام معصوم عندهم انه يعرف بالمكاشفة والعلم الضرورى لا بالنظر قوله مستدلين
بان آه لعلهم لم يقولوا باستقلالهم فى هذا الاستدلال بل زعموا اعانة المعلم
فى الجملة قياسا فلا يرد ان القول بان معرفته تعالى لا تحصل بدون المعلم
فى قوة ان يقال انه تعالى بحيث لا بد فى معرفته من معلم فالاستدلال عليه
استدلال فى المعارف الالهية فيكون النظر فيها مفيدا فى الجملة والاعتذار
بانه الزامى لا يلايمه عبارته اعنى ذهب الاسماعيلية مستدلين بان آه
كما لا يخفى قوله وهذا انما يدل آه اما الاول فلما مر ان كثرة الاختلاف لا تدل
على عدم حصول العلم غاية الامر انه يتعسر تميز الصحيح عن غيره واما الثانى
فلان احتياج الناس انما هو لتيسيرهم ودفع عسرهم واما الامتناع فممنوع
والجواب بان احتياج الكل ممنوع واحتياج البعض مسلم ولا يفيد ليس كما ينبغى

فان

فان الاحتياج بمعنى التعسر ثابت فى الكل وبمعنى الامتناع ممنوع مطلقا
قوله لو كان دليلا آه ودعوى ان ادلة الاحتياج الى المعلم قوية لم تعارضها
ما يدل على خلافه فلا ينافى حصول العلم به بخلاف الاختلاف فى معرفته فانها
قد تعاضدت فيها الادلة والمناقضات ولم يتقرر شئ منها سالما عن
المعارضة دعوى من غير بينة قوله كفى لصاحب الشرع آه واما انه لا بد
فى النجاة من نائب لصاحب الشرع يعلمنا معانى القرآن والاحكام معصوما
عن الخطاء حتى لو لم ناخذ العلوم من ذلك النائب وان كنا ناخذ من
الآيات والاحاديث ابتداء اخذا مطابقا للواقع لم يكفنا فى النجاة
فكلا قوله واستدل القوم عليه اى على ان له صانعا قديما واما انه لم يزل
فهو لازم بين القديم لانه الموجود الغير المسبوق بالعدم والزوال واما كونه
لا يزال فترك الاستدلال عليه اما لكونه لازما للقدم ايضا بناء على ما قالوا ان
ما ثبت قدمه امتنع عدمه لكنه غير صحيح على ما سيصرح به الشارح واما لكونه مستفادا
مما يلحقه بقريب اعنى قوله ممتنع عدمه آه وهو الظاهر قوله لان القديم آه
صورة هذا الدليل هو انه اذا كان ممكنا كان فيه تاثير لم يكن قديما لان القديم
ينافى التاثير واذا لم يكن قديما كان حادثا ينتج اذا كان ممكنا كان حادثا
وهو المطلوب ولا يخفى ان تلك الصغرى انما يثبت عندهم اذا اثبت قولنا اذا
كان ممكنا كان حادثا لان علة الاحتياج عندهم هو الحدوث او الامكان

مع الحدوث شرطا او شطرا وهذا عين المطلوب فقد توقف مقدمة الدليل
على النتيجة فالحق ان علة الاحتياج هو الامكان فالممكن وان كان قديما يحتاج
الى التاثير قطعا فلا ينافيه التاثير على التحقيق ولعله قيد بقوله عندهم للاشارة
الى ضعفه وعدم ارتضائه به واذا كان كل ممكن محتاجا فلا بد من الانتهاء الى الموجب
دفعا للدور والتسلسل قوله فيحتاج الى محدث اما ان يدور او يتسلسل الى
محدث واجب والاولان باطلان فتعين الثالث وفيه اشارة الى انه يمكن اثبات
وجوبه تعالى ابتداء مع قطع النظر عن ثبوت قدمه تعالى بما ذكر من دليلهم والا
فقد كان يكفي ان يقول بعد قوله فيكون حادثا وقد مر بالبرهان انه قديم قوله
الذات علة تامة لوجوده اي باعتبار ثبوته للذات فانه كما ان الشيء يصير باعتبار
الوجود في نفسه ممكنا مفتقرا الى العلة كذلك يصير باعتبار الوجود لغيره وهذا
كما قال الحكماء القائلون بزيادة الوجود في الممكنات بان تاثير الفاعل هنا
انما هو في اتصاف الماهية بالوجود فلا يرد ما في شرح التجريد ان الوجود ليس لها
نعين خارجي فكيف يصح وصفه بكونه ممكن الوجود معللا بالغير وقال بعض
المحققين ان المحوج الى العلة هو الامكان فاتصاف شيء بامر اذا كان
ممكنا وكان ذلك الشيء بحيث يجوز ان يتصف بذلك الامر ويجوز ان
لا يتصف به لم يكن هناك بد من علة تجعل ذلك الشيء متصفا به كزيد لما جاز
ان يتصف بالوجود وان لا يتصف احتاج الى علة تجعله متصفا بالوجود واما اذا

لم

لم يكن الاتصاف ممكنا بل واجبا او ممتنعا فلا حاجة الى علة فان اتصاف
الاربعة بالزوجية لما كان واجبا ولم يجز ان لا يتصف بها لم يكن هناك
حاجة الى علة وذات الواجب تعالى لما وجب اتصافه بالوجود ولم يجز ان لا يتصف
به لم يكن هناك علة بها يصير متصفا بالوجود فان شان العلة ان ترجح
احد الطرفين المتساويين على الآخر فاذا لم يكن هناك طرفان متساويان
فاي حاجة الى علة ترجحهما وما يقال ان الواجب يقتضي ذاته وجوده فمعناه
ان ذاته بحيث لا يجوز ان لا يتصف بالوجود لا ان هناك اقتضاء وتاثيرا
انتهى وقد يدفع بان الاتصاف نسبة والنسبة محتاجة الى الطرفين والمحتاج
الى الغير يكون ممكنا لذاته فكيف يكون واجبا والقول بان الممكن ما يحتاج
في وجوده العيني الى الغير والنسبة ليست من الامور العينية ففيه ما فيه كيف وعلى
هذا فالواجب ما لا يحتاج في وجوده العيني الى الغير فلا يكون النسبة واجبا ايضا
والحل ان الامكان واخويه لكونها من كيفيات النسبة انما يتصف بها الذوات
باعتبار نسبة الوجود اليها واما نفس النسب فلا يحتاج في الاتصاف بها الى نسب
آخر بل انما تعرض هي اياها اولا وبالذات ولغيرها بالواسطة وبالعرض فان
اراد بوجوب ذلك الاتصاف انه واجب بذاته فهو باطل بالضرورة
احتياجه الى الطرفين وان اراد وجوبه بالغير اي بذاته تعالى فانه بالنظر الى
الى ذاته تعالى لا يمكن عدم ذلك الاتصاف وان امكن بالنظر الى نفسه

مع قطع النظر عن الطرفين فمسلم لكن الوجوب بالنظر الى الغير لا يعطى الاستغناء
عن العلة والا لاستغنى كل ممكن موجود عن العلة قيل الحق ان من ذهب الى
ان ماهية من حيث لا يشوبها ذلك معنى لكن ماهيته تعالى عين وجوده الا انه
تعالى بذاته منشأ الآثار ومقيدها بخلاف الممكنات فان آثارها تترتب
على وجوداتها فهذا انه تعالى اذا فرض منشأ لوجوده لكان هو بذاته منشأ
قوى الآثار ذاتها وهو الوجود الواجبي فيكون ذاته عين وجوده وقد فرض غيره
اقول ان الحكماء لما لم يقولوا ان وجوده تعالى زائد عليه اثر منه فوجوده عندهم
مبدأ لجميع آثاره اذ ليس اثر مما يترتب على وجوده حينئذ واما المتكلمون القائلون
بكون وجوده تعالى اثرا منه تعالى فلا يمكنهم القول بما ذكر والا لزم ان يكون الوجود
مبدأ للوجود الذي هو من جملة الآثار حينئذ فيدور او يتسلسل بل الوجود عندهم
مبدأ لغير الوجود من آثاره وعلى اي تقدير فالوجود خارج عن الآثار التي الوجود
مبدأ لها اما لانه ليس من الآثار اصلا واما لانه وان كان من الآثار لكنه ليست
من التي ترتبت من الوجود فالنزاع في عينية الوجود وغيريته يؤول حقيقته
الى ان ما عدا الوجود هل هو مترتب على نفس الذات او على معنى زائد على الذات
فمعنى كون الماهية عين وجوده انه تعالى بذاته منشأ لما عدا الوجود ومعنى
كونه غيره انه بغيره اعني المعنى الزائد القائم به منشأ لما عدا الوجود ولا شك
ان هذا نزاع حقيقي لا غبار عليه غاية الامر ان كل اثر من آثاره تعالى
ماعدا

ما عدا الوجود على الاول لا على الثاني بل الوجود ايضا من آثاره عليه فقد بان
ان القول بانه بذاته منشأ الوجود لا يستدعي كونه ذاته عين وجوده لانه
لا يستلزم كونه بذاته منشأ لما عدا الوجود كما هو المعنى بالعينية والغلط انما نشأ
من توهم ان النزاع في ان الاثر مطلقا هل ترتب على الذات او على
معنى زائد عليه ولا شك ان زيادة المعنى يستلزم ترتبه على الذات
قطعا فلا يكون للنزاع معنى اصلا والحق ان حقيقة النزاع انما هو فيما عدا
الوجود لا ان مطلق الاثر يكون منحصرا فيما عدا الوجود على تقدير العينية لا على
تقدير الغيرية والحاصل ان كل ما ترتب على نفس ذاته تعالى عند الحكيم فيقول المتكلم
بانه مترتب على معنى زائد وكلما ترتبه على معنى زائد عند المتكلم فيقول الحكيم انه مترتب
على نفس الذات فلا شك ان ذلك المعنى الزائد خارج عن محل النزاع
فالوجود عند الكل عبارة عما هو مبدأ لما عدا الوجود الا ان جميع الآثار ما عدا
الوجود عند الحكماء فيصدق على الوجود عندهم ايضا انه مبدأ لجميع آثاره
خلافا للمتكلمين فان من جملة آثاره نفس الوجود فلا يصدق عليه ما ذكر عندهم قوله
كونه عين وجوده لا يخفى ان مجرد العينية انما يكفي في الوجوب لو لم يصح كون
الذات بنفسها اثر الغير كما يقول الذاهب الى العينية في الممكنات ان ذوات
الممكنات التي هي عين الوجودات انفسها آثار الفاعل مترتبة عليه ودون
اثباته خرط القتاد بل المشهور من مذهب القدماء وعليه تحقيق الشارح في حواشيه

شرح التجريد ان اثر الفاعل هو المهية لا كون الماهية موجودة ولا كون
المهية تلك الماهية بل انما هما من لوازم جعل المهية لم يحتاجا الى جعل
آخر ولو كان هذه الطائفة من المتكلمين على عينية الوجود في الممكنات كما
يشعر به تخصيصهم القول بزيادته في الممكنات مع العينية في الواجب بالحكماء
كان الاشكال عليهم اظهر ايضا لانهم مع اعترافهم بالعينية في الممكن كيف يمكنهم
القول بان حقيقة الوجوب هي العينية فلا بد من اعتبار قيد بذاته ولذا قيده
فيما سيأتي من قوله وهو في الواجب ذاته بذاته الا انه تركه ههنا لان عدم
احتياجه الى الغير متفق عليه عند الجميع مفروغ عنه انما الخلاف فيما بينهم في ان
وجوده اثر الذات او عينها ومن هذا ظهر فساد ما قيل في رد ما قال المتكلمون
من العينية في الممكنات انه ينافي الوجوب لان وجوب الوجود هو كونه
عين الذات قوله وانما يتخصص في الممكنات بالاضافة آه فيكون تخصص
وجودات الممكنات وامتيازها فيما بينها بمجرد الاضافة الى الغير اعني المهيات
كوجود زيد ووجود عمرو لا في الحقيقة قوله فيكون تخصصه اي امتيازه من
ساير الوجودات بسبب اضافته الى الغير على خلاف ساير الوجودات لعدم
عروضه الغير مثلها واما عن الموجودات فهو ممتاز بنفسه لا بامر عدمي وعلى هذا
تخصصه وتميزه عن الوجودات الخاصة امر عدمي خارج عن حقيقته كما ان
تميز بعضها عن آخر هو الاضافة الى محلها الخارجة عن الحقيقة فيكون الكل متفق

في

في حقيقة الوجود ممتاز بعضها عن بعض بامر اضافي او عدم اضافي والتحقيق
انه تعالى بذاته ممتاز عن جميع ما عداه غير مشارك لشيء في الحقيقة والوجود المطلق
انما هو امر عارض خارج عن ذاته والاشتراك في العارض لا يستدعي الاتفاق
في الحقيقة فلا بد ان يأول كلامه بان المراد ان علامة امتيازه عن غيره
عندنا هو سلب الاضافة وان كان امتيازه في نفسه بذاته او يقال تخصيصه
بذاته لا ينافي تخصيصه بسبب الاضافة ايضا وفيه وهو آه اي الوجود الخاص
الذي هو عبارة عن مبداء انتزاع ذلك المفهوم الكلي في الواجب ذاته
بذاته لا بتاثير امر آخر وفي الممكنات ليس بذاتها بل انما هو اثر الفاعل واما انه
نفس ذات الممكنات ايضا او زائد عليها فلا نتعرض لتعيين واحد منهما قطعا
بل كلاهما محتمل عند الحاذق المتفطن بادلة الطرفين سكت عنه الشيخ اثر الفاعل
اما اذا كان الوجود نفس المهية فلان هو اثر الفاعل بنفسه اي كان نفسه
تابعا للفاعل مترتبا عليه وان كان زائدا فلان ذلك اثره باعتبار ثبوته
للمهية واتصاف الماهية به ثم ان تاثير الفاعل فيه اما ابتداء ان قلنا بان
المهية ليست بمجعولة كما هو راي الشيخ والمتاخرين من الحكماء فانهم قالوا بان
اثره هو اتصاف المهية بالوجود لا المهية نفسها ولا كون المهية مهية واما
بتوسط جعل المهية ان قلنا بمجعوليتها بمعنى ان اثر الفاعل هو المهية اولا
وبالذات وكون المهية موجودا وكذا كونها هي من لوازم جعل المهية كما

ذهب اليه قدمائهم قال الشارح في حواشي شرح التجريد من يقول بان
اثر الفاعل هو المهية نفسها يقول كونها موجودة مستغن عن التاثير
الجديد اي بعد التاثير في المهية وان كان مجعولا على انه لازم لماهية المجعول
اولا وبالذات كما في كونه هو فان المعدوم لما كان مسلوبا عن نفسه
فالجاعل جعل المشمش مشمشا اذ لو لم يوجده لم يكن مشمشا انتهى ومراد الشيخ
من قوله ما جعل الفاعل المشمش مشمشا انه لم يتعلق الجعل به بالذات لكونه
هو مستغن عن تاثير جديد انتهى ومن العجب ما توهم من انه ان اراد باثر
الفاعل ذات الممكن كما هو مذهب البعض لزم ان يكون مبداء الانتزاع
نفس الذات فلم يبق فرق بين الواجب والممكن فيما ذكروا وان اراد
وجوده كما هو مذهب بعض آخر لزم ان يكون نفس الوجود مبداء الانتزاع
الوجود اذ لا باس بكون الوجود الخاص مبداء الانتزاع مفهوم الوجود
الكلي البديهي المتصور كما في الباري تعالى بعينه وايضا ضمير هو راجع الى ما هو
المراد من لفظ الوجود في الكلام انما هو في الوجود فالترديد بين الذات
والوجود مما لا معنى له والعجب منه ما اجيب عنه بان المراد الذات من
حيث هو اثر الفاعل اي من حيث ان له فاعلا مبداء لانتزاع الوجود
ولا يخفى ان الواجب ليس كذلك قوله يكون ذاته بذاته مبداء آه هذا
انما يتم اذا كان الوجود عبارة عن مبداء الاثر في الجملة فاذا ترتب

اثرما

اثرما على الذات انتزع العقل من نفس ذاته ذلك المفهوم الكلي البديهي
واما اذا كان الوجود مبداء لما عدا الوجود من الاثار فما لم يترتب اثر
آخر سوى الوجود على الذات كيف ينتزع منه بذاته مفهوم الوجود بل
مبداء انتزاعه هو المعنى الزائد الذي ترتب عليه غير الوجود من الاثار
كما لا يخفى قوله لان الايجاد فرع الوجود والفرعية انما سلمت في ايجاد الشيء
غيره واما في ايجاده نفسه فممنوع بل الواجب هناك مجرد اللزوم قوله فكونه
بذاته آه متفرع على قوله استدلوا على بطلان هذا المذهب يعني ان على مذهب
العلية وان كان تعالى بذاته مبداء لانتزاع ذلك المفهوم ايضا لكنه
ليس من طريق كونه منشاء لغير الوجود كما يقول الحكيم بل بطريق كونه منشاء وعلة
للوجود ولما كان علية الشيء للوجود باطلة عندهم بالدليل فكيف يقولون
انه مبداء الانتزاع بهذا الطريق كالمتكلمين فظهر منه ان مع الاتفاق
على انه تعالى بذاته مبداء لانتزاع ذلك المفهوم النزاع في انه
بطريق كونه علة لما عدا الوجود او للوجود نفسه الاول مذهب الحكيم والثاني
مذهب المتكلم ومن هذا ظهر ان من قال ان استدلالهم بهذا الوجه لا يكون
دالا على انه لا يلزم على المتكلمين القول بعينية الوجود وغايته ان المستدل
غفل عن هذا اللزوم فتوهم انه غير ما ذهب اليه نفسه فاستدل على بطلانه
فقد غفل عن نفس عبارة الشارح حيث فرع على استدلالهم المذكور هذا

القول مقيدا بقوله بذلك الطريق فانه صريح فيما قررنا وبين انه لا ورود
عليه لما اورد **قوله** للادلة النقلية آه استدلال بعمومها تام على مذهبنا
قطعي واما على مذهب الواقفية والشافعية القايل بان العام ظني في مدلوله
فلا بد من ابداء قرينة دالة على بقاء عمومها كالادلة العقلية القطعية المذكورة
في الكتب المبسوطة وكونها ادلة مستقلة لا ينافي ان يتم عند ضمها ايضا ما عداها
من الادلة النقلية في التوضيح حكم العام التوقف عند البعض حتى يقوم
الدليل وعند الشافعي كل عام يحتمل التخصيص الا ان يثبت بدليل انه غير
مخصوص كقوله تعالى ان الله بكل شيء عليم ولله ما في السموات الاية انتهى
فان قلت قطعية تلك الادلة موقوفة على اثبات كونها كلام الله وكون
الالفاظ كلام الله لا معنى له الا انه مخلوقه تعالى من غير دخل لكسب احد من
العباد كما صرح به المحقق التفتازاني في شرح العقايد فقد توقف الدليل
على المدعى قلت انه انما توقف على كونه مخلوقه تعالى لا على كون كل شيء
مخلوقه تعالى والمدعى هو الثاني لا الاول **قوله** خالق كل شيء قال القاضي
البيضاوي الشيء في الاصل مصدر يطلق بمعنى شاء تارة وحينئذ يتناول
الباري تعالى قل اي شيء اكبر شهادة قل الله وبمعنى مشيء اخرى وعليه
قوله تعالى ان الله على كل شيء قدير الله خالق كل شيء فهما على عمومهما والمعتزلة
لما قالوا الشيء ما يصح ان يوجد وما يصح ان يعلم زعموا التخصيص بالممكن في

الموضعين

الموضعين بدليل العقل انتهى وعلى هذا فاستعماله بمعنى اعم منهما كما في
قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه من اتساعاتهم في الاستعمال لا من
الحقيقة فاحتماله ههنا مع قيام الحقيقة لا عبرة به واما حمله على معنى انشائي
فمما يخصص النظم بارباب المشية ويخرج نحو الافلاك والارضين وهذا باطل
لم يقل به احد فلا يحتمل النظم الا معنى المشي **قوله** قال امام الحرمين اه لعله تاييد
لما يقيده المتن من ان انحصار الخالقية فيه تعالى مما اتفق عليه السلف وايمة
المسلمين ودفع لما عسى ان يستبعد من انه لو كان كذلك لما خالف فيه اكثر
المعتزلة **قوله** فان الحوادث آه الظاهر انه تفريع اي اذا علم باتفاق
السلف ان الخالق هو الله علم ان الحوادث كلها بقدرة الله البتة من
غير فرق لا تعليل لان حدوث الكل بقدرته من غير فرق بين مقدور
العبد وغيره عين المتنازع فيه فذكره في صدد التعليل ليس بذاك بل كان
حينئذ ان يذكر ما يدل عليه من النقل او العقل **قوله** وقال حجة الاسلام آه
بيان لمسئلة خلق الافعال المتفرعة على ان لا خالق سواه مع انتفاء الجبر
براعة خلافياتها فالواو استينافية بعد ذكر عموم خلقه استانف بذكر المسئلة
المتعلقة به مع وجوه الاختلاف وعطفه على قال الاول ليس بهذا الحسن في
جزالة المعنى **قوله** وكون العبد آه بل مطلق الحيوانات والتخصيص به لكمال
النماية بضبط احواله **قوله** بمجموع القدرتين في شرح المواقف وهو جوز

اجتماع المؤثرين على اثر واحد انتهى وذلك لان تعلق قدرة الله تعالى
بالشيء مؤثر تام في وجوده لا يمكن تخلفه عنه اصلا فاما ان يقول بان قدرة
العبد ايضا مؤثر تام كما هو المشهور فلزوم الاجتماع ظاهر واما بانها مؤثر
ناقص لكن لو انضمت اليه قدرة الله تعالى صار المجموع مؤثرا في الفعل على
ان كلا منهما جزء المؤثر او صارت قدرة العبد مستقلة بتوسط جزء المؤثر
او صارت قدرة العبد مستقلة بتوسط هذه الاعانة على ما قرره البعض وعلى
هذا يلزم الاجتماع ايضا فان معنى تامية المؤثر انما هو ان الاثر لا يمكن تخلفه
عنه بل بمجرد وجوده يتحقق الاثر من غير توقف على آخر ولا شك ان رفع
هذا المعنى عن تعلق قدرته ليس في خبر قدرته فان تخلف متعلق قدرته
عنه ممتنع بالذات فاذا فرض ان قدرة العبد جزء المؤثر او مستقلة بتوسط
تلك الاعانة فقد تحقق مؤثر تام آخر اعني المجموع او نفس قدرة العبد بعد
الاعانة نعم يمكن ان يقال ان قدرته تعالى وان كانت مستقلة في التاثير
لكن جرى عادته بان يكون هناك قدرة العبد ايضا لكن يؤول حينئذ الى
مذهب الاشعري كما لا يخفى فان التاثير الحقيقي وان كان نافيا لا يجامع
استقلال تاثير قدرته تعالى ههنا ولا مجال لان تقول انها لم تبق مستقلة ههنا
وان كانت كذلك في نفسها كما عرفت والتاثير العادي الراجع الى مجرد
الدوران هو المذهب الحق قوله لكن قدرة العبد آه فلا يلزم اجتماع

المؤثرين

المؤثرين على اثر واحد قوله بكونه طاعة آه قال الفاضل الخيالي رحمه الله
اي بان تجعله موصوفا بمثل كونه طاعة او معصية ولعل المراد به دفع
ما يورد من ان هذه الصفة امر اعتباري يلزم فعل العبد من موافقته لامر
الله او مخالفته فلا وجه لجعله اثر القدرة وحاصل الدفع ان الامر الاعتباري
في الوجود الرابطي يكون اثرا كاتصاف زيد بالعمى محتاج الى العلة قطعا
وان لم يكن له وجود في نفسه فتامل قوله بل ارادوا ان لقدرته آه لكن لزم
عليه ما لزم على الاستاد قوله مذهب الحكماء والمعتزلة جميعا ان الذي يوجب
للعبد آه هذا لا يساعد ما هو المشهور من الفرق بين المذهبين ان خلق القدرة
والارادة عند المعتزلة بالاختيار وعند الفلاسفة بالايجاب الا ان يراد
بالايجاب ههنا المعنى الاعم الشامل لصورة الاختيار ايضا بما توجبان الى آخره
فانه اذا تحققتا معا فقد تحقق تمام ما يجب في وجود المقدور وبعد تحققه ليس
الا الايجاب والاضطرار فلا يتوهم منافاته لما في شرح التجريد الجديد من ذهب
الحكماء والمعتزلة الى انها واقعة بقدرتهم على سبيل الاستقلال بلا ايجاب بل
بالاختيار فانه انما تعرض نفس القدرة مع ذكر سائر الشرائط وبالنسبة الى
نفس القدرة انما هو الاختيار ولك ان تقول مراد كلامه رحمه الله انما هو ان
المقدور يجب بتعلق القدرة والارادة الصادرتين انفسهما بالايجاب
وهذا لا ينافي الاختيار لان الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار بل يؤكده

وهذا الجواب احسن من الاول **قوله** فاعل للحوادث كلها اى فاعل ابتداء
للموجودات كلها فالمراد به الحدوث الذاتى على صدور الكل منه والمعلول
لا يتصف بالصدور عن البعيدة فعلم انه تعالى علة قريبة بالنسبة الى الكل
قال استاذ الاستاذ قدس سره فى حاشية شرح الشمسية المعلول متصف
بالصدور من المتوسطة لكونه اثرها والمتوسطة متصفة بالصدور عن البعيدة
لكونها اثرها ومعلوم ان الشئ الواحد لا يتصف بالصدورين ولا يقوم
صدور واحد بهما دين فثبت ان الواصل اليه اثر المتوسطة دون
البعيدة فالمعلول منفعل عن البعيدة لكونها فاعلة له وليس صادرا عنها فلم يصل
اثرها اليه انتهى على الاطلاق اى من غير نظر الى امر آخر يكون هو معلولا له
قوله فلا يصح ان يكون علة الموجود آه وتاويله بانه لا يصح ان يكون
علة الوجود بالآخرة الا ما هو آه تاويل من غير داع وقرينة ليشعر بذلك
اى بكونه تعالى فاعلا للحوادث كلها اذ لا فرق بين ما اصاب الانسان من
الحوادث وغيره بالاتفاق **قوله** لا يستلزم التأثير فانكان ما ذكره توجيها
لمطلق القدرة لم يكن صحيحا فانه غير مطرد وان كان لنوع منها صح ولم يضر
قوله واما عدم استحقاق آه وان اريد به ملائمته لوضع الشارع كما يراد به
فيما يقع فى عبارات الاشاعرة فانه انما وعد الثواب والعقاب على
ما يكون فيما اختيار فالجواب ان الاختيار غير مختص بالخلق بل هو اعم منه وحـ
الكـ

73

الكسب **قوله** ان كلامه خطابى فانه ان اراد ان انفراد الشئ مطلقا
كمال له فهو باطل فان اقبح القبائح منفرد بالاقبحية وهى زيادة نقص له
وان اراد ان انفراد ذلك الشئ اعنى الواجب فى الوجوب اولى فللخصم
ان يمنعه ايضا الا يرى انه اذا مات مثلا واحد من شخصين بلغ كل منهما اقصى
مدارج الفقاهة لم تردد الآخر بانفراده كمالا فى الحقيقة نعم قد يخيل الوهم
انفراد الشئ فى صفة كمال له ذريعة الى كون صفته فى غاية الكمالية حيث
ليس فى وسع احد ان ينال تلك المرتبة ويمكن اختيار الشق الثانى بان
الوجوب لكونه مستتبعا للمعبودية والخالقية والرازقية الى غير ذلك لكونه
معدن كل كمال كان الانفراد فيه مستدعيا للانفراد فيما ذكر ولا شك
انه كمال لا استناد شئ الى غيره تعالى فى الخلق او الرزق مثلا نقص فى حقه
تعالى عن ذلك علوا كبيرا لكن الكلام فى كونه معدن كل كمال اذ لم يقم عليه
دليل قطعى وعلى هذا فقوله والواجب يجب ان يكون آه محل شبهة ايضا **قوله**
متكلما لا يخفى ان الدليل على انه تعالى متكلم هو اجماع الامة وتواتر النقل عن الانبياء
عليهم السلام متكلم والتمسك بالدليل النقلى ليس من دأب الفلاسفة فلعلهم
لم يتقولوا به ولذا قال فى بحث الكلام موافقا لما اشير اليه فى شرح المواقف
لا خلاف بين اهل الملل فى كونه تعالى متكلما ولكن قد يقع منهم التمسك بالسمعية
ايضا وان لم يكن ذلك من وظائف الفلسفة كما قال رئيسهم ابو على فى اول

كتب النبوة والشفاء ان المعاد منه ما هو مقبول من الشرع ولا سبيل الى
اثباته الا من طريق الشريعة وتصديق خبر النبي وهو الذي للبدن عند البعث
وخيراته وشروره معلومة لا نحتاج الى ان نتعلم وقد بسطت الشريعة الحقة التي
اتانا بها سيدنا ومولانا محمد صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم حال السعادة والشقاوة
التي بحسب البدن انتهى فلا بعد في ان ثبت عندهم بالشريعة كونه تعالى متكلما
ايضا كما اثبت رئيسهم الحشر ولعل الشارح اطلع على ذلك منهم فزاد قوله متكلما
والله اعلم قوله وهكذا في سائر الصفات كالحيوة والتكوين واما السمع والبصر
فراجع الى العلم عند الحكماء قوله يخالفون اي يخالف بعضهم بعضا فحذف المضاف
واوصل الضمير وحذف المفعول قوله ولا غير ذاته قال المحقق التفتازاني
لما تمسكت المعتزلة بان في اثبات الصفات ابطال التوحيد لما انها موجودات
مغايرة لذات الله تعالى فيلزم قدم الغير وتعدد القدماء اشار الى الجواب
بقوله وهي لا هو ولا غيره يعني ان صفات الله ليست عين الذات ولا غير
الذات فلا يلزم قدم الغير وتكثر القدماء ويجيء هذا من الشارح ايضا فعلم
ان الغيرية التي ينفيها الاشعري مساوية للتعدد والكثرة ليس باخص منه
على زعمه والا فكيف يلزم من نفي الاخص نفي الاعم ولذا اورد المحقق التفتازاني
عليه بان لقائل ان يمنع توقف التعدد والتكثر على التغاير بمعنى جواز
الانفكاك فايراده مذهب الاشعري في مقابلة مذهب الجمهور انما هو بناء

على

على زعم الاشعري والا فلا شك ان الغيرية بمعنى جواز الانفكاك اخص
في الواقع بمعنى التعدد وعدم العينية ونفي الاخص لا ينافي ثبوت الاعم
قوله ولما كان مبدا الانكشاف على ذاته كلمة على متعلقة بالانكشاف
والمقصود الاصلي في الاعتبار الاول هو المقيد اعني كونه مبدا الانكشاف
فلو ترك كلمة عليه اولا ولفظ المبدا ثانيا لكان اولى واسلم عن ايهام
خلاف المقصود وفي بعض النسخ عين ذاته بدل على ذاته ولعله تحريف
فان عينية المبدا لذاته تعالى هي جهة العلمية لا العالمية كما لا يخفى قوله
من الاعتبارات العقلية فعلمه عبارة عن التعلق المخصوص بين العالم
والمعلوم وقدرته عن التمكن وارادته عن تخصيص احد المقدورين وهكذا
فهي امور اعتبارية زائدة على ذاته يترتب عليها ثمراتها وبالجملة من اثبت
لها تعلقات واضافات يترتب عليها الآثار بتوسطها اذ لا قائل بترتب ثمرة
على نفس الارادة مثلا التي هي صفة حقيقية قديمة ما لم تتعلق بالاشياء فالمعتزلة
على حسب ظاهر كلامهم قد اكتفوا على هذه التعلقات والخصوصيات ولم يلتجئوا الى
اثبات صفات حقيقية هي ذوات الاضافات والتعلقات ولا شك
انه مخالف لمذهب الحكماء والاشاعرة قوله لو زادت موجودات كانت
او اعتبارات عقلية كعمى زيد مثلا لكانت ممكنة اي باعتبار وجودها الرابطي
لاحتياجها في ذلك الوجود الى الموصوف قطعا ولذا قال الشارح يلزم احتياج

الواجب في كونه عالما وقادرا ولم يقل في وجود علمه وقدرته وهذا لما قالوا
في نفي غيرية وجوده تعالى مع انه من المعقولات الثانية على التحقيق ولا داعي
الى اثبات الاحتياج اليه في الوجود المحمولي بان يقال على تقدير كونها من
الموجودات العينية ان وجود العرض في نفسه هو وجوده في محله اذ هو موقوف
عليه حتى يرد عليه المنع الظاهر لجواز ان يكون بينهما تلازم محض قوله وتلك العلة
اذا كانت آه اي علة جميع صفاته تعالى اما ذاته او غيره فنقول يلزم على الاول ان
يصدر عن الواحد الكثرة وذلك لانه انما كان الترديد في علة صفة ما فلا يلزم
من كون علتها ذاته تعالى ان يكون هي مصدرا للكثير فيكون الشق الثاني على
نطق به العبارة هو ان يكون علة غيره واما كون علة بعضها غيره فخارج عن
الشقين الا انه لا ينساق الى الذهن استحالته فان كونه تعالى بالذات مستكملا بالغير
محال مطلقا ولو في بعض الصفات كما لا يخفى وبما قررنا ظهر لك فساد ما قيل لابد
من تعميم الغير للمستند الى ذاته ولغيره فانه ان خص بغير المستند يختل الحصر ويبقى
المستند واسطة وعلى هذا فيبطل كون بعض الصفات علة لبعضها ايضا فانه
ان اريد بتلك العلة علة صفة ما لم يصح ما ذكره في الشق الاول كما مر وان
اريد علة الجميع او الكثير وان لم يكن جميعا فالحصر مختل قطعا لبقاء احتمال ان
يكون ذاته معللا بالغير سواء كان ذلك الغير مستندا الى ذاته صفة له او لا
قوله عن الواحد الحقيقي وليس الوحدة الحقيقية صفة حاصلة له قائمة به
في

في نفس الامر والا لم يكن واحدا مطلقا بل كان له تعدد وجهة من حيث الذات
واخرى من حيث الصفة بل ليس في نفس الامر الا نفس ذات الواحد
ونفس عدم جزء منه ووصف له قوله وهو تعالى واحد آه اي كيف
لا يلزم ذلك والحال انه تعالى واحد من جميع الوجوه فلو اورد حرف التعليل
بدل الواو لكان اظهر قوله ينفي القديم الممكن آه اي ينفي المحققون منهم
القديم الممكن فان المحققين من المتكلمين والصوفية لم يقولوا بوجود صفاته
تعالى حتى يكون قديمة بل بانها اعتبارات عقلية محضة ولذا اشتهر قولهم كل ممكن
حادث وغير المحققين يخصونه بالممكن الصادر بالاختيار فاذا انتفى القديم
الممكن حادثا عندهم صار مظنة ان يقولوا المحوج هو الحدوث لشبهة عرضتهم
فانه لا يلزم عليهم حينئذ استغناء ممكن عن المرجح واما اذا ثبت ممكن قديم فلا يتأتى
القول بان علة الاحتياج هو الحدوث الا بمنع احتياج ذلك الممكن القديم
الى مرجح خارج مع تساوي طرفيه بالذات ولا شك انه مكابرة صريحة لا
يقدم عليها من لا يشتبه عليه الاوليات فمن قال منهم بقدم صفاته تعالى فهو اما
ذهل عما قالوا ان علة الاحتياج هو الحدوث او اصر على هذه المكابرة البينة
الفساد قوله اذ مع التساوي لابد من مرجح بضرورة العقل يجزم به الصبيان
بل مطلق الحيوان الا ترى ان كفتي الميزان اذا تساويا لذاتيهما وقيل ترجحت
احديهما على الاخرى بلا مرجح من خارج لم يقبله من له ادنى تميز وعلم بطلانه

بداهة ولذا لو جوز وجوب الحادث لذاته لما طلب علة اصلا ومنع ذلك
مكابرة صريحة وقد صرح بذلك في شرح المواقف وغيره وشهد به الفطرة
السليمة قوله كيف واحتياج هذه الصفات الى الموصوف بين فتكون
هي ممكنة متساوية الطرفين نظرا الى الذات قطعا فيكون محتاجة الى مرجح
خارج ببداهة العقل كما مر سواء كان ذلك المرجح هو الموصوف او غيره
قوله فالقول بان آه فان قلت لا يقال بقدم الصفات بل بانها اعتبارات
محضة كما قاله المحققون او باحتياجها بان يخصص قولهم المذكور بما عدا الصفات
كما في شرح المقاصد حيث قال اسناد الصفات عند من يثبتها ليس بطريق
الايجاب وقولهم علة الاحتياج هو الحدوث ينبغي ان يخصص بما عدا الصفات
قوله وهي محتاجة الى الموصوف فيتساوي الطرفان بالنظر الى ذاتها فتحتاج
الى السبب المرجح بداهة قوله لم يكن علة الاحتياج هو الحدوث اذ قد ثبت الاحتياج
الى المرجح بضرورة العقل لتساوي الطرفين بالنسبة الى الذات ودلالة احتياج
الى الموصوف قوله هذا مخالف آه اي كون غير الواجب علة مقتضية لكونه عالما
مثلا من غير اقتضاء من ذاته لاستلزامه ان يكون تعالى ناقصا بالذات مستكملا
بالغير مخالف لما سبق نقله عن ائمتهم واما احتياج كونه عالما الى علم زائد صادر
عن ذات الواجب بالايجاب فلا نقص فيه لان العلة الموجبة المقتضية
للصفات حينئذ هو الواجب فما قيل فيه ان الاشاعرة قالوا باحتياج الواجب

في كونه

في كونه عالما الى العلم الزائد وهكذا في سائر الصفات وهم قوله فلا نسلم كونه
واحدا حقيقيا لا نقول آه فيجوز ان يكون شرطا علية وتاثيره سلبا او اضافة
هو خارج منه فيمتنع ان يكون المعلول واجبا بالنظر الى ذاته مع قطع النظر
عن ذلك السلب لامتناع وجوب الشيء بدون تاثير علته الممتنع بدون شرط
كما انه يمتنع وجوب المقبول بالنظر الى القابل مع قطع النظر عن سائر شرائط التاثير
فما قالوا ان الفاعل يمكن ان يجب المفعول بالنظر الى ذاته بان يكون مستقلا في تاثيره
والقابل من حيث انه قابل لا يمكن ان يجب المقبول بالنظر اليه ضرورة احتياجه
الى الفعل والتاثير فاذا كان الواحد الحقيقي فاعلا وقابلا معا لزم اجتماع النقيضين
اعني امكان الوجوب بالغير وعدم امكانه في شيء واحد من جهة واحدة لا يجري
ههنا فانه اذا فرض ان تاثيره مشروط بامر خارج عنه اعني السلب او الاضافة
موقوف عليه فقد امتنع ان يستقل هذا الفاعل بالتاثير فان معنى الاشتراط والتوقف
عليه هو امتناع تاثيره بدونه فكيف يتصور الاستقلال فان ارادوا ان كل
فاعل يمكن استقلاله ووجوب المعلول بالنظر الى ذاته فممنوع وان ارادوا الجزئي
فلا ينفع فيما نحن فيه وبما قررنا ظهر فساد ما قيل انه لا فائدة في اعتبار السلوب
والاضافات في دفع فساد كون الشيء فاعلا وقابلا فان الفاعل مثلا ان كان
مجموع الذات والسلب او الاضافة لزم ان يكون المعدوم فاعلا للموجود وان
كان هو الذات بشرط احدهما لزم اجتماع الفعل والقبول في ذات الفاعل

فيكون الوجوب والامكان بالنسبة الى ذاته مع احدهما لان الدليل لو تم
دل على ان الوجوب والامكان بالنسبة الى ذات الفاعل والقابل لا بالنسبة
الى ذاته مع امر خارج عنه قوله لاتصافه بسلوب واضافات آه لا يخفى ان
اتصاف الشيء بالشيء وان كان عدميا كالاتصاف بالعمى يحتاج الى العلة كالاتصاف
بالوجودي بلا فرق فالاتصاف بالسلوب والاضافات الكثيرة لا يمكن ان
يستند الى ذاته البسيطة الا بعد صدور الكثرة عنه فلا يتعدد الصادر الاول لاجلها
لان تحققها بعده والحاصل انه قد اعتبر الاتصاف بها لتكون هي جهات في العلة
فيتعدد العلة لاجلها فنقول ان لم يكن ذلك الاتصاف في نفس الامر بان
لا يكون فيه الا نفس ذات العلة وانما يحصل السلوب والاضافات في الذهن
بعد حصول ذاته مع المسلوب او المضاف اليه فيها فلا يكون في العلة تعدد في
نفس الامر اصلا لا بحسب الذات ولا بحسب الصفات مع كونه فاعلا للكثرة وفاعلة
وقابلا معا في نفس الامر فالاشكال باق بعينه وان كان في نفس الامر وان كان
انتزاعيا بان يؤل الى كونه متصفا في نفس الامر بانه بحيث ينتزع منها السلوب
والاضافات فكان تلك الاتصافات اعني كونه بحيث ينتزع منه محتاجا الى العلة
في نفس الامر قطعا فلا يكون الا بعد صدور الكثرة وهذا ملخص ما ذكره في حواشي
شرح التجريد من ان السلب يعتبر على وجهين الاول على وجه السلب المحض وحينئذ
لا يكون شيئا منضما الى العلة يتعدد العلة لاجله بل مصداقه ان يوجد ذات العلة

وينفى

77

وينفى غيرها وحينئذ لا يعقل تعدد العلة والثاني ان يعتبر لكونه تحقق لينضم
الى العلة ولا بهذا الاعتبار لكونه من الوجود لا يحصل الا بعد صدور الكثرة فلا يتعدد
الصادر الاول لاجلها لان تحققها بعده فتامل قوله بكونه فاعلا موجبا آه ولا يلزم
منه ان لا يكون عالما فان غاية الامر ان الايجاب لا يوجب العلم لا انه يوجب
عدم العلم حتى يلزم جهله عن بعض الاشياء تعالى عن ذلك علوا كبيرا فعلمه بناء
على التغاير الاعتباري بين العلم والمعلوم وقد لخصناه في حواشي شرح العقايد
النسفية فلا تسلسل قوله لتلك الصفات باعتبار وجودها الرابطي لشهادة
ما سبق من قوله على الثاني يلزم احتياج الواجب في كونه عالما وقادرا آه
اذ لو كان الكلام في وجودها في نفسها يرد عليه انه يجوز ان يكون هذا موقوفا
على الوجود الرابطي مؤخرا او مقارنا معه من غير توقف ولا يلزم من الاحتياج
في الموقوف او المقارن الاحتياج في الموقوف عليه او المقارن معه كما لا يخفى
قوله غير مقصود لما تقرر عندهم من ان فعل المختار لكونه مسبوقا بالقصد
والاختيار لا يكون الا حادثا فيلزم حدوث صفاته ونقصه تعالى في الازل
ولكن قد قدح فيه الآمدي بان المسبوقية الزمانية ممنوع والذاتية لا يفيد
واما لانه يستلزم تقدم ما يتوقف عليه الاختيار كالقدرة والارادة والعلم على
الاختيار فيدور او تسلسل وفيه انه مع انه لا ينفي الاختيار في جميع الصفات
يجوز ان يكون وجودها في نفسها مقدما على وجودها الرابطي فبالاعتبار الاول

يكون علة لنفسها باعتبار الثاني بل يجوز بها على ما قال المتكلمون من انه
لا يجب تقدم مرتبة الوجود على مرتبة الايجاد كالواجب فان نفس ذاته
علة عندهم لوجوده ان يكون نفس القدرة ونحوها علة لوجودها ولا يتوهم انه
يلزم من ذلك ان يكون تلك الصفات واجبة لذاتها فانا لم نقل بان نفس
ذاتها علة تامة لوجودها بل بشرط محلها اى البارى تعالى قوله للقاعدة العقلية
اى القاعدة التى حكم العقل بعمومها وشمولها لجميع جزئياتها قوله لان القاعدة
القائلة بان كل شئ ممكن صادر عنه بالاختيار لا تشملها حقيقة وان عممت فى
اللفظ تعويلا على العقل المتفطن بدليلها لعدم شمول دليلها اعنى الحدوث اياها لكن
قال المحقق التفتازانى فى شرح العقائد نظام العلم ووجوده على الوجه الاوفق
الاصلح دليل على كون صانعه قادرا مختارا وكذا حدوثه انتهى ولا شك ان صفاته
تعالى ايضا على الوجه الاوفق الاصلح فدل دليل القاعدة شامل لها وان لم يشملها
ثانيهما اى الحدوث الا انه قد يمنع دلالته ويقال ان هذا النظام اوفق الوجوه
الممكنة وكملها فلمناسبة الكمال اوجبه المبداء الكامل من غير قصد واختيار ودليل
الضرورة بانه اذا كان موجبا لم يكن على الوجه الاصلح غير مسموع قوله فالعقل
يخصص القاعدة لاختصاص الدليل كما يخصص الحكم بزيادة الوجود لخصوص
دليله ومن العجاب ما توهم انما يكون تخصيصا لو سلم جريان دليل الزيادة
فى الواجب قال ايضا وحكم بهذا الدليل بالزيادة فى غير الواجب وخصص فى الواجب

لكنه

لكنه محل تامل فانه لو جرى دليله فيه لم يمكن تخصيص الحكم حينئذ فانه تخصيص
للقاعدة العقلية ولعله نشاء من توهم تعلق التخصيص بالدليل فهو يقتضى
عمومه ابتداء والذهول عن عبارة الشارح حيث علقه بالحكم الذى هو عام بحسب
الظاهر كالقاعدة المذكورة فلا اشكال قوله الا الواجب الظاهر تركه فانه لم يتعلق
التخصيص بالحكم المستثنى منه والا يلزم تخصيص المخصص بل انما يكون هو مستثنى
منه بعد التخصيص فهو مجاز باعتبار الاول كما فى قولهم قتل قتيلا اختاره اشارة
الى الحصر من ذلك الحكم قوله مذهب الحكماء نفى الصفات آه فلا اتصاف
ولا صفات فى الخارج عندهم بل الذات وحدها يترتب عليها الآثار فقوله متصف
بجميع صفات الكمال يكون فيالعينية لهذا المعنى الا ان يأول بان مراده
انه تعالى بحيث اذا حصل فى الذهن ينتزع منه الصفات ويحمل هو متصفا
بها لكنه خلاف الظاهر ولهذا قال اشار ونفى التصريح ومن لم يفهم وقع فى حيص
بيص قوله استدل القائلون آه قيل اثبات الغيرية بانها ليست عين
الذات لا يجعله مذهبا آخر غير مذهب الاشعرى وانما يكون مذهبا آخر لو
اثبت الغيرية بمعنى صحة الانفكاك وهذا مع عدم صحته فى نفسه لا يعترف به
صاحب هذا المذهب كما يظهر من قول الشارح الاشعرى ان القدرة آه اقول
وقد عرفت ما يدفع هذا الكلام من الشارح قوله معلل بقيام آه قد يمنع ذلك
فى الشاهد بل الثابت فيه يقينا هو كونه عالما وحيا ونحوه لا ما هى معللة به من العلم

والحيوة قوله وايضا العالم من قام به العلم بالشيء لا بد ان يكون غيره وهو
المطلوب ههنا واما انه موجود في نفسه او امر اعتباري فقد اختلفوا فيه ولم
يدرج شيئا منها في الدعوى ههنا قوله وليست مؤثرة عند الاشعري فللقائل
ان يبدي الفارق ويقول بانها ليست مؤثرة في الشاهد كما قال البعض دون
الغائب وعلى المستدل نفيه بالبرهان دون ذلك وبما قررنا اندفع ما قيل ان
عدم تاثير قدرتنا عند الاشعري لا يصلح مؤيدا في نفي القياس عند من لا يقول به
اذ يكفي في مقابلة الاستدلال احتمال الفارق سيما اذا تايد ذلك بقول مثل
الاشعري قوله بين معنى العالم آه لما كان المستدل مدعيا بان معنى المشتق ما قام
به الاخذ بدليل ما اشتهر في العربية منع ذلك فان كلام العربية مع انه ليس بحجة في
العقليات موهم محض ليس بقطع فيه لسند ما نقله دار من الفاظ سائر اللغات
كلفظ دانا وتوانا ومرادفاتهما فان ما يسبق منها الى اذهان ارباب تلك
اللغات هو المعنى الاعم من ان يقوم بالشيء اولا فلو نوقش فيما المستدل بان معنى
دانا وتوانا العالم من قام به دانائى وتوانائى مع انه مناقشة على السند كان
المنع عليه ظاهر وروده منه على الاول اذ كان مع المستدل في الاول ما وهمه
كلام العربية في الجملة وليس معه ههنا شيء اصلا ولو ضعيفا قوله واستدل القائلون
بانها لا هو ولا غيره بان نفي العينية بديهية حيث قالوا لو كان العلم والقدرة
مثلا نفس الذات لكان العلم نفس القدرة وكان المفهوم من العلم والقدرة امر

واحد

79

واحدا انه ضروري البطلان ورده المواقف بانه انما يدل على تغاير مفهومي
العلم والقدرة ومغايرتهما للذات على تغاير حقيقتهما ومغايرتهما لها والمتنازع
فيه هو الثاني دون الاول ثم ان تانيث قوله بديهية اما باعتبار المضاف
اليه او بتاويل النفي بالقضية السالبة قوله واما الدليل على نفي الغيرية آه في
شرح المواقف استدلالهم بما ذكروه يدل على ان مذهبهم هو ان الصفة مطلقا
ليست غير الموصوف سواء كانت لازمة او مفارقة وقيل انهم ادعوا ذلك
في الصفة اللازمة بل القديمة بخلاف سواد الجسم مثلا فانه غيره انتهى ويدل على
هذا القول تعريف الاشعري للغيرين وبالجملة بين استدلالهم المذكور وتعريفهم
تدافع لان الاول يقتضي العموم والثاني الخصوص فمن حمل الاستدلال على
ظاهره قال المراد بالتعريف جواز الانفكاك من الطرفين اي صحة عدم كل
منهما مع وجود الآخر واجاب عن نقض يرد عليه كالباري والعالم بما اجاب
كما سيجيء مع ما عليه كما ان من تمسك بظاهر التعريف تكلف بان ما ذكروه
ليس باستدلال بل مجرد بيان مناسبة للاصطلاح واجاب عما يرد عليه كالكل
والجزء والصفة والموصوف بما سيقع اليه الاشارة مع ما فيه والشارح
اشارة الى الاول ذكر ذلك الدليل مع ما عليه وايماء الى القول الثاني نقل
التعريف المذكور مع ما يتعلق به قوله بان الصفة والموصوف ليسا بغيرين آه
اي بان الصفة ليس بغير الموصوف كما هو المدعى وكذا في الكل والجزء واما

العكس فليس القصد الى اثباته هٰهنا نعم يلزم من تعريف الاشعري فيصح عند العقل
بناء على ذلك التعريف ان يقال ليس في الدار غير اجزاء زيد او غير صفة
زيد ولا يلزم من تجويز العقل لامر ان يجوز ذلك الامر في العرف او اللغة
ايضا فلا ورود لما قيل انه يلزم حينئذ ان يجوز الحصر في الاقل كالثلثة مثلا
عند وجود الاكثر كالعشرة مثلا لانه كما ان الجزء ليس غير الكل كذلك العكس
كما يدل عليه تعريف الاشعري الغيرين بما ذكر فيجوز نفي غير كل منهما عند وجود الآخر
قوله نفي غير المنفي من نوعه اي نفي شيء لم يبق من الحكم السابق السلبي
اصلا لا صريحا ولا ضمنا ان كان من الابقاء او نفي شيء لم ينف عنه الحكم السابق
اصلا على الحذف والايصال ان كان من النفي والمآل واحد وهو احتراز عن
الجزء والصفة فانهما قد ابقيا من الحكم بابقاء الكل والموصوف فانه اذا سلب
عن الشيء عدم كونه في الدار بل اثبت له كونه فيها فقد اثبت ذلك لجزئه
وصفته بداهة اذ لا يتصور ان يكون شيء في مكان ويكون جزؤه او صفته
خارجا عن ذلك المكان حاصلا في مكان آخر ضرورة امتناع انفكاك الجزء
عن الكل والصفة عن الموصوف لكن قد بقي فيه مثل الامتعة التي في الدار
فانها غير المنفي مطلقا لظهور انه لا يلزم من كون زيد في الدار كون الامتعة
فيها فقد اراد لاخراجه **قوله** من نوعه يعني ليس المراد غير المنفي مطلقا حتى
يتناول الامتعة بل الذي من نوع ذلك الامر الذي اضيف اليه لفظ غير

في تلك

80

في تلك الامثلة اعني زيد وعشرة رجال ولا شك ان الامتعة ليس من نوعه
ثم ان قوله من نوعه وان كان مخرجا للصفات ولبعض الاجزاء كاجزاء
زيد ايضا لكنه لما لم يخرج نحو آحاد الرجال فانها من نوع الرجال قطعا لم
يكتف عليه بل ذكر معه قوله غير المبقي وحينئذ فالاشياء التي يصلح للخروج
عن كل منهما لا ان ينسب اخراجها الى الاول اولى ومن لم يفهم قال ان آحاد
عشرة الرجال من نوع العشرة اعني الرجولية او الانسانية فلو كان المراد
نفي ما عداه من نوعه كما ذكره الشارح يلزم نفي الآحاد ايضا والجواب بان
نوع العشرة ليس حقيقة الرجل فقط بل هي مع وصف العشرية لان مراتب
الاعداد متنوعة بالنوع فليس الآحاد من نوعها مع انه لا يتم في مثل ذلك
ليس في الكوز غير الماء ليس بشيء فان المراد في الامثلة هو المعدودات
الصرفة لا الاعداد وقد عرفت ان التحقيق ان يثبت ما يثبت في
الاعداد دون المعدودات كيف والعدد امر اعتباري عند اهل الحق
فالمأخوذ معه ايضا يكون كذلك فكيف يحكم عليه بانه في الدار مثلا **قوله**
الا الذي وان لم يقيد لفظ الغير بل يترك على اطلاقه كما يقول الاشاعرة
لزم آه واما التقييد بقيد يخرج الثوب مثلا فقط ويتناول الصفات
والاجزاء فلا يفيد لان مقصودهم هو نفي مطلق الغيرية عن الصفات
لا الغيرية الخاصة **قوله** غير بعضهم آه فيه انه يرد على ما اختاره من التعريف

اما اذا فرضنا مفارقين قديمين كانا متغايرين بالضرورة فان اجاب
بانه فرض محال فهو الجواب عن الاول كما ذكره قوله جاز انفكاكهما في
الحيز اراد به تباينهما في الحيز بان لا يكون حيز احدهما عين حيز الآخر ولا داخلا
فيه لئلا يدخل فيه الجزء والكل ولا يجوز ان يراد به على قياس الانفكاك
في العدم ان يجوز تحيز احدهما مع عدم تحيز الآخر اذ لا يجوز عدم تحيز احد
الجسمين المذكورين في حال الوجود وهو ظاهر ولا بان يعدم لان الغرض
قدمهما وما ثبت قدمه امتنع عدمه عند صاحب هذا التعريف قوله او عدم
زاده ليدخل صفاته الفعلية فانها غيره تعالى على ما سيجيء والا فكل موجودين
من العالم جاز انفكاكهما في الحيز اما غير المحل وعرضه فظاهر واما هما فلجواز
ان يعدم العرض مع بقاء محله فيبقى المحل متحيزا مع عدم تحيز العرض لعدمه
قوله ليسا موجودين عند المتكلمين فلم يكونا غيرين لان الغيرية صفة وجودية
يمتنع قيامها بما ليس بموجود عندهم على ما نص عليه في شرح المواقف ولذا اخذ
الموجودين في تعريف الغيرين ولو سلم كون الغيرية من الصفات النفسية
التي لا تنفك عن الموصوف في حالة العدم ايضا كالجوهرية فلنا ان قدم
ما سوى الله وصفاته محال عندهم لما ثبت بالبرهان عندهم حدوثه والمحال
يجوز ان يستلزم المحال اعني انفكاك الغيرية عن ذينك الجسمين وان
لم يكن بينهما علاقة عقلية على ما هو التحقيق من ان العلاقة ليس بشرط في استلزام

المحال

81

المحال للمحال فعلى اي تقدير قوله اذا فرضنا جسمين قديمين كانا متغايرين
محل منع ومما ذكرنا ظهر انه لو جعل قوله قديمين مفعولا ثانيا للفرض لا صفة
لجسمين اي اذا فرضنا الجسمين موجودين في الخارج انهما قديمان كانا
متغايرين بالضرورة لعدم اشتراط الحدوث في الغيرية لم يجده نفعا
لبقاء المنع بسند ان المحال يجوز ان يستلزم محالا آخر قوله فيمكن في
رفع هذا النقض المنع اي منع ثبوت مادة النقض اي مادة يصدق عليها
الموف دون الموف بمنع صدق الموف عليها على تقدير القدم كما مر تفصيله
قوله عدم جواز وجود احدهما آه فيه اشارة الى انه كان الظاهر في عبارة
المعترض بدل قوله مع انه لا يجوز آه لا يجوز وجود احدهما مع عدم الآخر
لان الشائع المتبادر في النفي ان يرجع الى القيد فقط مع ثبوت المقيد
قال الشيخ في دلائل الاعجاز من حكم النفي اذا دخل على كلام فيه تقييد على
وجه ما ان يتوجه الى ذلك التقييد وان يقع له خصوصا مثلا اذا قيل
لم يأتك القوم اجمعون كان نفيا للاجماع وهذا احال لا سبيل الى الشك فيه
انتهى نعم قد يوجه الى المقيد فقط من غير اعتبار نفي القيد واثباته كما في قوله
تعالى ولم يصروا على ما فعلوا وهم يعلمون فذلك القول من هذا القبيل
لان الممتنع الغير الجائز انما هو عدم احدهما لما قبل ان ما ثبت قدمه
امتنع عدمه فللتنبيه على ذلك جعل الشارح عدم الآخر قيدا في حيز النفي

فما اورد عليه ان الاولى عدم احدهما مع وجود الآخر لان هذا منع لقوله مع
انه لا يجوز آه تأسيس من تلك التدابير **قوله** يحدث الصانع والكلام فيه كالكلام
في سائر الحوادث بعينه بان علته تعلق ارادة المختار وهو اما ازلي والا تخلف
او انه متجدد ومخصص وقوعه نفس الارادة التي من شأنها الترجيح من غير
مرجح او تعلق آخر وهكذا واما يلزم التسلسل في الاعتباريات او انه وقع
بلا سبب كما اختاره صاحب التوضيح فلا يرد عليه كما لا يرد على الحوادث
الآخر انه لا بد لحدوثه من علة فهو اما وجود حادث فيلزم التسلسل في الحوادث
او عدم امر ولا يجوز ان يكون سابقا لانه يستلزم قدم الحادث فيكون
لاحقا وذلك بزوال حادث آخر فيلزم التسلسل في الحوادث ايضا **قوله**
وفي المادة المفروضة آه هذا الجسم مادة الشبهة اذ لا حجر للمعترض من فرض
جسمين متلازمين بل قديمين فان قيل انه فرض محض وهو لا يكفي في
النقض فهو الجواب الاول الا ان يلتزم انهما ليسا بغيرين لقرب احدهما
من الآخر كما يشعر به قوله علاقة اللزوم هي التي تنافي الغيرية آه لكن
ظاهر كلامهم انهم انما نفوا الغيرية عن الصفة والموصوف والجزء والكل لا غير
قوله فان علاقة اللزوم عندهم آه فلا يكون صفات الباري غيره تعالى
اذ لا شبهة في لزومها اياه لا من كونها صادرة عنه بالايجاب وكذا الجزء
والكل والصفة اللازمة للحادث ان قيل بانها ليست غيره على ما للسلف رحمهم الله

ان

ان الاشعري لا ينكر ان بين بعض الاشياء تلازما عقليا مع بعض مع
ان الكل مستند عنده الى الله تعالى ابتداء وقد قرر تلخيصه على هذا التعريف
المختار لا خفاء انه لا اختصاص لهذا الايراد به بل هو وارد على تعريف الاشعري
بعينه غايته انه ظاهر في الشق الثاني ولعله نقل كما وقع من المورد اشارة
الى ان ما سينقله من الاستاد اعلق بالمقام وان المجيب المذكور قد غفل
عن محل الايراد **قوله** انتقض بالباري والعالم اجاب عنه الآمدي بما حاصله
ان الانفكاك من الجانبين في العدم او الحيز اعم من ان يكون من كليهما في
العدم او من كليهما في الحيز او من احدهما في العدم كالواجب ومن الآخر في
الحيز كالعالم انتهى لكن المشهور ان او في التعاريف يكون للتقسيم لا الترديد
ومعناه يؤول الى ان قسما من الموقوف تعريفه هذا وقسم آخر منه تعريفه ذلك
فيكون في الحقيقة تعريفين لقسميه فلا معنى للجمع بينهما ويمكن ان يقال ان
الترديد انما لا يصح اذا رجع الى التعريف بان يكون معناه ان التعريف
اما هذا او اما ذاك واما اذا كان المقصود التعريف بالمفهوم المردد والمستنبط
من الاقسام فلا باس به اذ لا ابهام في ذلك المفهوم الصادق على كلا
ليصدق الموقوف كما لا يخفى **قوله** لامتناع عدم الباري الظاهر ذكر التحيز
معه ليفيد امتناع الانفكاك في الحيز ايضا ولا يبعد ان يجعل كلامه متضمنا
اياه بان يقال انه اذا كان متحيزا لم يكن باريا اي خالقا لجميع العالم اعني

الاجسام والاعراض فان من جملتها نفسه حينئذ فمعنى قوله لامتناع عدم الباري امتناع عدم ذاته او عدمه من حيث انه باري لتمام العالم اي الاجسام والاعراض كما يشعر به ترك المفعول قوله بل بالعلة والمعلول مطلقا وان لم يكن المعلول من العالم كصفاته الفعلية فانها غيره تعالى قال الآمدي ذهب الاشعري وعامة الاصحاب الى ان من الصفات ما هي عين الموصوف كالوجود ومنها ما هي غيره وهي كل صفة امكن مفارقتها عن الموصوف كصفات الافعال من كونه خالقا ورازقا ونحوهما ومنها ما لا عين ولا غير وهي ما يمتنع انفكاكه عنه كالعلم والقدرة بناء على ان معنى المتغايرين موجودان يجوز الانفكاك بينهما انتهى فمن تكونها صفات هي غيره عندهم موجودة معلولة له تعالى وهي خارجة عن العالم والاعراض على ما قالوا ان صفات الالهية باعراض لاشتراط التحيز فيها ولا من العالم لما سبق من انه عبارة عما سوى الله وصفاته قوله لاستحالة وجود العرض اه مع ظهور امتناع انفكاكهما في الخير في هذا المحل لان خيرهما واحد على التحقيق واما بان ينفك عنه بالانتقال الى محل آخر فقد اه دبطلانه قوله لاستحالة وجود العرض بدون المحل اي هذا المحل الشخصي قوله فوجود الجزء بدون الكل آه فان ذات الخشبة مثلا جزء خارجي من السرير قطعا وليس دخولها فيه بعينه وخصوصه من مشخصات ذاته ضرورة انها كانت موجودة قبله فقد جاز وجود نفس

الجزء الخارجي بدون الكل نعم لو اخذت من حيث انها جزئية كان ذلك من مشخصاتها فلم يمكن وجودها بدونه لكنهم انما نفوا الغيرية بين نفس الجزء والكل لا بينهما من حيث الجزئية والكلية على ما صرح به المحقق التفتازاني قوله ووجود الموصوف بدون الصفة آه قال الفاضل الخيالي يرد عليه ان الكلام في الصفات اللازمة بل القديم ولا يوجد الذات بدونها و مرادهم جواز انفكاك احدهما عن الآخر بلا مانع اصلا فلا يكفي مجرد الامكان الذاتي انتهى وفيه ان العرض الدائم الغير المنفك عن المحل كسواد الحبشي قد امتنع انفكاكه عن المحل بمانع مشيئته تعالى فانه تعالى اراد ان يوجد ذلك العرض في جميع ازمنة محله فلو وجب الامكان الوقوعي ولم يكف الامكان الذاتي لزم ان لا يكون ذلك العرض غير محله مع انهم لم يقولوا به والقول بانها ايد خلاف بزيادة الخير لانفكاكها في الخير مدفوع بما مر من ان التحقيق ان حيز العرض هو حيز محله مثل حركة السفينة وراكبها على ما صرح به في التلويح وغيره قوله ولا يجوز مثل ذلك اذ لا يمكن تعقل وجود الصفة بدون الموصوف والكل بدون الجزء وان جاز العكس فلا توهم حينئذ لانتقاض التعريف بالصفات بالنسبة الى الموصوف والجزء بالنسبة الى الكل صحيح اذ لم يكن في التعريف آه بل كان التعريف هو انهما موجودان جاز انفكاكهما من غير قيد معه فان المتبادر حينئذ هو الانفكاك في الوجود فما ذا اريد منه الانفكاك

من الطرفين في التعقل كان معنى ما ذكره المجيب من ان يتعقل
وجود كل منهما بدون وجود الآخر ولا شك انه يمكن ان يتعقل وجود
كل من العالم والباري بدون ان يتعقل الآخر كذلك لظهور انه لا لزوم
بين التعقلين وان كان بين المتعقلين اعني وجوديهما بخلاف ما اذا
زيد قيد عدم او حيز فانه يصير المعنى حينئذ ان يتعقل عدم كل منهما او تحيزه
بدون ان يتعقل الآخر كذلك لا ما ذكره المجيب ولا خفاء انه لا يمكن
تعقل عدم الباري او تحيزه تعالى اصلا لا مع تعقل الغير كذلك ولا بدونه
فالاشكال باق وما توهم ان مراده قدس سره ان الجواب صحيح اذا لم يكن
في التعريف الاستوائي ليس بشيء فان قوله قدس سره اذ لا يجوز ان يتعقل
الباري معدوما صريح في ان النقض وارد على قيد عدم ايضا الا ان اللازم
على تقدير المردد هو ان يجوز تعقل عدمه تعالى قطعا كيف لا ومعنى الانفكاك
في العدم تعقلا كما مر هو ان يتعقل عدم كل منهما بدون ان يتعقل الآخر
قوله اذ لا يجوز ان يتعقل الباري آه يعني ان المجيب المذكور حمل
كلمة او في التعريف على التقسيم كما هو المشهور فصار الحاصل هو ان جاز
تعقل عدم كل منهما او تحيز كل منهما بدون تعقل الآخر كذلك يرد عليه
انه لا يجوز تعقل عدم الباري ولا تحيزه بدون تعقل العالم كذلك
فيلزم ان لا يكونا غيرين لا على الترديد ليشمل ما اذا جاز تعقل احدهما

معدوما

84

معدوما بدون الآخر والآخر متحيزا بدون الاول فيتم الباري مع العالم
ايضا فان اعتبار الانفكاك في التعقل حينئذ لغو لا طائل تحته لان
الانفكاك بينهما من الجانبين في الجملة يجوز في الواقع ايضا فعلى هذا الواجب
ان يترك التعريف على ظاهره اعني الانفكاك بينهما في الخارج كما فعله
الآمدي على ما سبق قوله متحيزا في بدون ان يتعقل العالم كذلك لا يخفى
انه اذا اعتبر الانفكاك في الحيز على وفق الانفكاك في العدم على معنى ان
يتعقل تحيز كل منهما بدون ان يتعقل تحيز الآخر فانه يتم حينئذ في دفع
النقض بالجسمين القديمين بلا مرية لظهور انه لا يستلزم تعقل تحيز احدهما
تعقل تحيز الآخر وان فرض اللزوم بين انفسهما بخلاف ما اذا لم يعتبر الانفكاك
بحسب التعقل كما اسلفنا وبما ذكرنا ظهر انه لا ورود لما توهم ان معنى عدم
الانفكاك تحيزا في العقل ليس تلازمهما في التحيز في التعقل كما يدل عليه كلامه
اذ ليس معنى عدم الانفكاك في الحيز كون تحيز كل منهما لازما لتحيز الآخر بل
هو ان يكون حيزهما واحدا والا لما نفع في دفع النقض المذكور فان الجسمين
متحيزان البتة فانفكاكهما في الحيز ليس الا بان يكون لاحدهما حيز وللآخر
حيز آخر لا بان يكون لاحدهما حيز ولا يكون للآخر اصلا قوله لجواز تعقل آه
يمكن ان يقال خصوصية الموصوف معتبر في تشخص الصفة والجزء في الكل
فلا يمكن تعقل الصفة الشخصية والكل بدون الموصوف والجزء كما لا يمكن

نفس وجود هما بدونهما فتهما الفرض محال كالمفروض بخلاف عدم الباري
وتحيزه فان المحال هناك انما هو المفروض دون الفرض ضرورة انه
انما يثبت وجوده وعدم تحيزه ببرهان خارج وهذا كما قالوا في الفرق
بين الجزئي الحقيقي والكليات الفرضية **قوله** لان المراد بتعقل وجود
احدهما بدون الاخر ان يجوز آه لا ان يتعقل وجود احدهما بدون تعقل
الاخر كما فعله شارح المواقف قدس سره على ما يدل عليه قوله بدون ان يتعقل
العالم حتى لا يصح الجواب المذكور على ذلك التقدير لما مر من انه يمكن تعقل
وجود كل من العالم والصانع بدون تعقل الاخر لعدم التلازم بين تعقليهما اما
لفظا فلان قول المجيب بدون وجود الاخر حال من مرفوع يتعقل فهو انما
يفيد تعقل وجود كل منهما حال كونه منفكا عن وجود الاخر لا انفكاك تعقل وجود
كل منهما عن تعقل الاخر اللهم الا ان يحذف المضاف اى بدون تعقل وجود الاخر
ويجعل صفة لمصدر محذوف اى تعقلا منفكا عن تعقل الاخر واما معنى فلانه على
ما ذكره قدس سره لم يكن لزيادة قيد عدم الحيز فائدة اصلا فان الجسمين المذكورين
كما يمكن تعقل تحيز كل منهما بدون تعقل تحيز الاخر كذلك يجوز تعقل وجود كل
منهما بدون تعقل وجود الاخر اذ لا تلازم بين التعقلين مطلقا وان كان
بين المتعقلين على التقديرين بخلاف ما اذا اريد به ان يجوز العقل وجود احدهما
مع عدم الاخر فانه لا يدخل الجسمان المذكوران حينئذ في التعريف لا قبل التقييد

ولا بعد

ولا بعد التقييد بالعدم اذ لا يجوز العقل عدم واحد منهما لما ان ما ثبت قدمه
امتنع عدمه تجويزا مطابقا للواقع كما هو المراد والا لانتقض بالصفة والجزء
على ما ذكره بقوله وان عمم آه فلا بد من ذكر قيد حيز والمراد من الانفكاك في
الحيز هو امر من عدم كون حيز احدهما عين حيز الاخر او جزئه فيكون معنى
الانفكاك في الحيز بحسب العقل ان يجوز العقل انفكاكهما بهذا المعنى اى بان
لا يكون حيز احدهما عين الاخر ولا هو جزئه ولا شك انه شامل لنزيك الجسمين
وليس المراد منه حينئذ ان يكون احدهما متحيزا بدون الاخر على قياس العدم
والا يبقى النقض المذكور على هذا اذ لا يجوز العقل تحيز احدهما مع عدم تحيز الاخر
ايضا تجويزا مطابقا **قوله** لا يجوز وجود العالم بدون الصانع اى حال كون وجوده
منفكا عن وجود الصانع والاصل انه لا يجوز وجوده مع عدم الصانع تجويزا
مطابقا واما تعميمه لغير المطابق فقد ذكر في مقابلته بقوله وان عمم آه **قوله** بل وجود
المعلول مطلقا آه فان وجوده بدونها مستحيل في الواقع فلا يكون تجويزه تجويزا
مطابقا للواقع وان عمم التجويز فهو حديث آخر **قوله** لما ذكره بعينه قد خالف
السيد في اصل المراد ووافقه في هذا التعليل صريحا مؤيدا لقوله لما ذكره بعينه
اشارة الى ان في كلامه تسامحا حيث دل قوله لجواز تعقل وجود كل منهما بدون
وجود الاخر حيث لم يقل بدون تعقل وجود الاخر على ان المراد هو ان لا يجوز
وجود احدهما مع عدم الاخر لان ان يتعقل وجود احدهما مع عدم تعقل وجود

الآخر كما يدل عليه سابقا وليس لك ان تحذف المضاف ههنا اى بدون
تعقل وجود الآخر لعدم مساعدة قوله مطابقا او غير مطابق كما لا يخفى فتدبر
كما زعم الفواضل قوله ولو عرف الغيران آه عطف على قوله واورد على
هذا آه يعني ما عرفهما به بعضهم لدفع النقض بالجسمين المذكورين فقد اورد عليه
النقض بالجزء والكل والصفة والموصوف على احد شقي الترديد ولو عرفا لدفعه
بهذا التعريف لم يرد عليه ذلك النقض بالجزء والصفة اصلا قوله الشيئان
اي الموجودان فان الشئ يساوي الموجود عندهم قوله لا يستلزم عدم احدهما
الآخر اي لا يستلزم عدم واحد عدم الآخر اصلا لا في الذهن ولا في الخارج سواء
كان العدم صحيحا او لم يصح كما في الجسمين المذكورين فانه وان لم يصح عدم احد
منهما لتقدمهما ولذا خرجا عن تعريف الاشعري لكنه لا يستلزم عدم احدهما الآخر
لا في الذهن ولا في الخارج اذ لا علاقة بينهما كما مر فلم يخرجا عن هذا التعريف
قوله خرج الجزء والكل آه فان عدم الجزء يستلزم عدم الكل في الذهن
لما بينهما من التغاير بحسب المفهوم في الذهن وترتب احدهما على الآخر فيه ولذا
يصح دخول الفاء بينهما وان كانا في الخارج متحدين اذ ليس في الخارج عدمان
يترتب احدهما على الآخر ولذا قال السيد قدس سره ان رفع الجزء هو رفع الكل
بعينه اي في الخارج والا فقد صرحوا بان عدم الجزء علة لعدم الكل قوله يكون
جميع اللوازم والملزومات الموجودة كالموصوفات وصفاتها الحادثة والمحال

والعلة مغايرة للمعلول

86

واعراضها فان الصفة والعرض يستلزم الموصوف والمحل ضرورة خارجة
عن التعريف لان عدم اللازم يستلزم عدم الملزوم مع انها داخلة في المعرف
عندهم قوله ويمكن ان يكون آه بان يحمل على ان يجوز عدم احدهما مع
وجود الآخر لانتفاء علاقة توجب عدم الانفكاك وحاصله نفي الاستلزام كما مر
قوله النقض المذكور في تعريفه اعني النقض بالجسمين المذكورين اذ ليس عدم
صحة عدم احدهما مع وجود الآخر لعلاقة بينهما بل لقدمهما قوله او تقديرا اي
كان عينيتهما واتحادهما تقديريا بمعنى انهما لو تحققا لكانا متحدين وان امتنع
تحقق احدهما كما في الجسم وصفاته النفسية كالعلم والقدرة مثلا او كليهما كما
في الباري وصفاته القديمة والحادثة فهو تميز عن نسبة العينية ولو جعل تميزا
عن الاشارة لاحتيج في شموله للقسمين معا الى ضرب من التكلف كما لا يخفى وفيه
ان احساس الباري تعالى وان كان ممكنا عند اهل الحق ولذا جوزوا رؤيته في
الآخرة وكذا احساس جميع الموجودات عندهم لكن الاشارة الحسية اليه بهذا
او هناك محال لامتناع ان يرى تعالى في مكان وجهة فيجوز ان لا يتحد الاشارة
على تقدير فرضها لجواز ان يستلزم المحال محالا آخر وان لم يكن بينهما علاقة كما مر
وما توهم ان مثل هذا الكلام منع في مقابلة المعرف وهو غير مقبول ليس بشئ لان
المعرف في الحقيقة مدع لطرد تعريفه وعكسه فهو مطالب ببيان دعاويه الضمنية
لكن قال استاذ الاستاذ قدس سره في حاشية شرح الشمسية في آخر بحث الكليات

في دفع ايراد ان قولهم المحال يجوز ان يستلزم المحال مخصوص بما اذا كان
بينهما علاقة عقلية كما هو التحقيق وفي حاشية المطول في بحث لو وقد نقل بعض
الاعتراضات ان المحال جاز ان يستلزم المحال وان لم يوجد بينهما علاقة عقلية
على ما هو التحقيق من عدم اشتراط العلاقة في استلزام المحال للمحال انتهى
بعبارته فهذا يفيد ان في اشتراط العلاقة وعدمه اختلاف بل فيما هو التحقيق
ايضا فيحتمل ان بنى الشارح تعريفه هذا على التحقيق الاول كما اشار الى الثاني
فيما مر على ما قررناه سابقا **قوله** ولكن يدخل فيه آه وكذا يخرج عنه الباري وصفاته
الافعال والجسم وصفاته وهو ان خالف ما قيل انهم نفوا الغيرية عن الصفات
اللازمة القديمة لكنه لا باس به ايضا اذ لا قدح فيما هو الغرض **قوله** ولا باس
وان خالف تصريحهم بانهما ليسا بغيرين كالصفة والموصوف **قوله** ولا مدخل
في ذلك آه لك ان تقول ان مجموع الذات والصفات من غير ان يعتبر
الوحدة الاعتبارية جزء امنه موجود قديم لوجود كل جزء منه اعني الذات
والصفات قديما فلو كان الجزء غير الكل لزم تعدد القدماء قطعا كما على تقدير
كون الصفة غير الموصوف **قوله** وما نقل آه لما كان في هذا النقل تضعيف
ما ذكره من دخول الجزء والكل في تعريف الغيرين لكونه مما لم يقل به
الاولى احد من المتكلمين وكونه من جهالاته قدح بانه لا يصلح للتعويل اما عقلا
فظاهر لان كون الجزء غير الكل لا يقتضي ان يكون غير كل جزء منه حتى يلزم

مغايرة

87

مغايرته لنفسه كما توهم وعد ذلك من جهالاته ولظهوره لم يتعرض له الشارح
واما نقلا فلما ذكره بقوله وكيف آه **قوله** قال الامام آه لعل مقصوده هو الاعتراض
على الشيخ بانه مجرد اصطلاح منه وهو لا ينفع في نفي لزوم تعدد القدماء في
الواقع كما هو غرضه فلا يكون ما اورده الشارح واردا عليه **قوله** بانهما لا هو بحسب
المفهوم آه وكذا في الاجزاء الخارجية مع الكل فانها عين الاجزاء المحمولة
بالذات على التحقيق انما الفرق بينهما باعتبار اخذ الخارجية بشرط لا والمحمولة
لا بشرط ولذا ذهب الجمهور الى ان كل مركب خارجي مركب ذهني من
غير لزوم تعدد تمام الماهية لشيء واحد واختاره ابن سينا في الشفاء فلا يرد
ما قيل انه يدخل حينئذ الجزء والكل في الغيرين لانه حينئذ هما اللذان لا يحلان
ولا يتحدان في الوجود مع انه خلاف مذهبهم على انه لو ثبت نفي الغيرية بين
الجزء والكل من الشيخ الاشعري ولم يكن من الحاقات الشارح يجوز ان يكون
بمعنى آخر سوى ما نفاه في الصفات والموصوف **قوله** ولا غير بحسب الوجود
كما في سائر المحمولات في المواقف معنى الحمل ان هذين المفهومين المتغايرين
في العقل هويتهما الخارجية او الوهمية واحدة فلا يلزم وحدة الاثنين و
لا حمل الشيء على نفسه انتهى ومن هذا يظهر ان مختار صاحب المواقف الحمل هو
الاتحاد في الهوية الثابتة في نفس الامر كما في زيد ابيض وزيد اعمى فان
هوية الابيض والاعمى اعني الماهية الجزئية الثابتة في نفس الامر هو ما صدق

عليه اي ذات له البياض والعمى وهي المتحدة بهوية زيد او في الهوية
الفرضية المحضة كما في شريك الباري ممتنع لا الاتحاد في الوجود كما اختاره
الشارح في حاشية التجريد لما وقع في عبارة المواقف ههنا والا تغير بحسب
الهوية فمراده رحمه الله ههنا من الاتحاد وعدم الغيرية في الوجود هو ما يلزم اتحاد
الهوية اعني الاتحاد الحقيقي اذ لا يتصور تعدد الوجود لهوية واحدة لتوجيهه
الى صاحب المواقف لا ما هو اعم منه على ما هو مختاره في الحمل حيث قال ان
المعتبر في الحمل في الوجود سواء كان موجودا بوجوده بالذات كما في الذاتيات
او بوجوده بالعرض كما في العرضيات والعدميات ومصداق ذلك في مثل
الاعمى كونها منتزعة منه وفي مثل الاسود قيام السواد فما توهم انه اراد الاعم
من الاتحاد بالذات او بالعرض لما حقق الشارح ان معنى الحمل في العرضيات
هو الاتحاد بالعرض ليس بشيء قوله لا في مباديها فانها ليست متحدة به تعالى
في الوجود عند الاشعري كيف وهو عين مذهب المعتزلة والحكماء وقد يلتزم
ذلك ويقال ان النزاع انما هو في اللفظ والعبارة ومقصود الكل
واحد وما قيل ان المشتق هو ذات البياض مثلا الملحوظ لا بشرط الموضوع
والمبدأ هو ذاته ملحوظا بشرط لا كما في حواشي شرح التجريد وهذا هو مناط
الحمل وعدمه لان معنى الحمل في العرضيات هو الاتحاد في الوجود بالعرض
ومصداقه هو قيامه به ولا شك ان الكلام انما هو في نفس العلم والقدرة

وكو ذلك

88

وكو ذلك لا فيهما ماخوذة بشرط لا فكلام المواقف قد اصاب محزه
لا يهم لما عرفت ان الموافق للمواقف ان يحمل نفي الغيرية في الوجود
على ظاهره اعني الاتحاد الحقيقي اللازم لاتحاد الهوية لا على معنى اعم على
انه لو حمل عليه لم يترتب الغرض وهو نفي لزوم تعدد القدماء على تاويله
ايضا لان الاتحاد الحكمي لا ينفي التعدد الحقيقي الثابت في نفس الامر الذي
هو المحذور قوله لاثباتهم قدماء آه في الصحائف انهم قالوا ان الله تعالى
جوهر واحد له ثلث اقانيم ذاتية اي ثلث خواص جوهرية اقنوم الاب
وهو الذات واقنوم الابن وهو الكلمة واقنوم روح القدس وهو الحيوة
وهذه الثلث واحدة في الجوهرية انتهى قوله والا اي وان لم يبنوا على اثباتهم
استقلالها بالذات جوزوا انتقال بعضها فاللام بمعنى على كما قالوا في قوله
تعالى ويخرون للاذقان ودعانا لجنبه وتله للجبين والا فالظاهر من اللام
التعليل ان يكون مدخولها علة موجبة او باعثة لمتعلقها ومن البين ان
الاستقلال لا يوجب جواز الانتقال ولا يبعث على القول به ولم يستدل الشارح
على قولهم بالذوات من تجويزهم الانتقال كما في سائر الكتب لما يرد عليه
انه لا يبعد من حماقتهم ان يقولوا بجواز انتقال الاعراض والصفات كما ذهب
اليه البعض بل اقتصر على نقل اثبات الاستقلال منهم اشارة الى انه صرح
بنفسه عنهم كما مر فلا احتياج الى ان يستدل بشيء آخر عليه ثم بنى عليه تجويزهم

الانتقال وهذا احق او بعدما قرانهم يقولون بالاستقبال انما كان تجويزهم
اياه مبنيًا على ذلك لا على خطاء وهم كما لا يخفى والعجب ممن ذهل عن الدقيقة
التي راعى الشارح في كلامه فاورد عليه ما هو المشهور من ان تجويز الانتقال
لا يدل على قولهم بانها ذوات لجواز ان يجوزوا انتقال الاعراض ولم يدر
اي حمل الشارح ذلك التجويز دليلًا على قولهم المذكور انتقال بعضها آه اي حقيقة
لا بمعنى مجرد التجلي التام بالظهور الكامل يدل عليه ما في الصحائف انهم قالوا ان
اقنوم الكلمة نزل من السماء واتحد بمعنا روح القدس وصار انسانا فهو المسيح
وهو جوهر من جوهرين واقنوم من اقنومين قوله وبعضها الى البعض آخر
اي اقنوم الكلمة الى اقنوم روح القدس كما يدل عليه النقل السابق والاثبات
ذاته وصفاته آه واما مجموع الذات والصفة فالحق انه ليس داخلا في شيء منهما
لانه باعتبار جزء مستقل بنفسه وباعتبار آخر غير مستقل ولا رجحان لاعتبار
حكم احد جزئيه دون الآخر ولا حكم له في نفسه ومن ههنا قالوا ان مجموع المقولتين
فصاعدا ليس داخلا في شيء منها فتامل فلا يرد ما قيل انه يلزم من اثبات
الذات والصفات القديمة اثبات ذوات قديمة لان الذات القديمة
مع كل صفة موجودة لوجود كل واحد من اجزائه مغايرة للذات لان
الكل مغاير للجزء بالذات وليست من الصفات وهو ظاهر فلا بد ان يكون
من الذوات قوله ممن اسنده الى الكشف آه دفع لما يوهمك ان يقال

ولكان

المكاشفة عبارة عن نور يظهر في القلب يشاهد به الاشياء كما هي عليه
مصـ

89

لو كان ذلك مدركا بالكشف لما وقع التخالف فيه بين ارباب الكشف
اذ لا تزاحم في المكاشفة فانها عبارة عن نور يظهر في القلب يشاهد به الاشياء
كما هي عليه وحاصله ان من تفوه بدعوى الكشف منهم فليس كشفه صافيا خالصا
عن الكدر بل هو مشوب بما غلب على ظنه من النظر الفكري فلذا وقع فيه
التزاحم والاختلاف ولا عبرة بذلك الكشف بل بمن تقدس نفسه عن الشوائب
مطلقا كنفس النبي عليه السلام وكمل الاولياء [illegible] ويشير بما ذكرنا قوله ممن
اسنده الى الكشف حيث لم يقل ممن حصل له ذلك بالكشف ومن لم يفهم قال
انه هذا انما يحسن لو كان قبله لا يدرك بالكشف بدون الاستنباء واما اذا
كان مع الاستنباء فيكون هذا ردا للكلام لبعض الاصفياء ولا يخفى عدم
ملائمته قوله اما سمعا آه ظاهره انه حمل الفاء في المتن على مجرد التعقيب
او التفصيل لا على التفريع على ما تقدم حتى يحصل الشكل بان علمه بجميع الامور
وقدرته بجميع الممكنات كمال له وجهله بشيء مما يصح لعلمه تعالى وعجزه عن شيء
مما يصح ان يتعلق به قدرته تعالى وكل كمال ثابت له تعالى وكل نقيصة منتفية
عنه تعالى اذ في خبر الف وسمعه وبصره وهي انما ثبتت عندنا لما ورد الشرع
بها والا فلا فرق بينها وبين الذوق والشم واللمس وبين ما يوجب صحة
العلم والارادة وما يوجب صحة سائر الصفات كنفس الحيوة مثلا فان
اثبت مع انا لم نثبتها قوله فلقوله تعالى آه فان قلت قد صرح في التلويح

[illegible] العلم

ان ثبوت الشرع موقوف على الايمان بوجود الباري تعالى وعلمه وقدرته
فلو توقف شيء من هذه على الشرع لزم الدور فكيف يصح اثبات علمه بالشرع
قلت توقفه على وجوده تعالى مسلم لا شبهة فيه ضرورة امتناع صدور الموجود
عن المعدوم واما على غيره فمحل تامل وان اشتهر فيما بينهم لجواز ترتب الارسال
وخلق المعجزة ونحو ذلك على ذاته تعالى مع شرط ما ترتب الضوء على
الشمس نعم ذلك ممتنع عليه تعالى في نفسه لما دل القطعيات على تنزهه تعالى
عن جميع سمات النقص وذلك نقيصة عليه تعالى واما توقف ثبوت الشرع على
انتفائه وامتناعه فكلا فليتأمل قوله عالم الغيب والشهادة اي بكل غيب وكل
شهادة على ما تقرر عندهم ان بعد العهد يتعين الاستغراق لكن لما كان فيه خلاف
الكشاف لتقدم الجنس على الاستغراق عنده لم يثق الشارح به فلم يورده دليلا
على عموم علمه تعالى بل على اصل علمه قوله الافعال المتقنة تدل آه وهم
وان ادعوا ان دلالة اتقان الفعل على علم فاعله بديهي لكن يجاب بمنع ذلك
ويقال ان دعوى البداهة في محل النزاع غير مسموعة ولذا قال في شرح
المقاصد ان المحققين من المتكلمين على ان طريقة القدرة والاختيار
اوثق من طريقة الاتقان فانها لا يتم الا ببيان انه قادر مختار اذ الايجاب
من غير قصد لا يدل على العلم فيرجع طريقة الاتقان الى طريقة القدرة مع انه
كاف في اثبات المطلوب قوله والارضية المراد بها ما سوى السماوية

عالم الغيب والشهادة

فهو جميع العناصر والمواليد والسحاب المسخر بين السماء والارض الى غير
ذلك قوله كما قال تعالى سنريهم آياتنا آه على ما اختاره الشارح ان المراد
من الايات الآفاقية الايات السماوية والارضية ومن الايات
الانفسية ما في الانسان من عجائب الصنع الدالة على كمال القدرة والحكمة
ومعنى السين مجرد التاكيد والمضارع للاستمرار التجددي فيفيد انه لا تنقطع
البتة ارادة الايات الخارجة عن حد العد والاحصاء لمن غمض في الامعان
والتفكر بل كلما ازداد التفكر ازداد انكشاف البدائع واما على ما اختاره القاضي
البيضاوي ان المراد بالاولى ما اخبرهم النبي عليه الصلوة والسلام به من الحوادث
الآتية وآثار النوازل الماضية وما يسره الله له ولخلفائه من الفتوح والظهور
على ممالك الشرق والغرب على وجه خارق للعادة وبالثانية ما ظهر فيما بين
اهل مكة وما حل بهم فالسين على معناها الحقيقي كما لا يخفى قوله حتى يتبين
لهم بان وجدوا دقائق حكم دالة على كمال القدرة والعلم والحكمة فايقنوا
بان ما صدر منه مثل تلك الآثار الغائية كمال قدرة وسلطنة وعلما وحكمة هو
الاله الحق الحقيق بالالوهية لا غيره المنحط عن هذه الدرجة بمراحل قوله
بذاته وغيره آه اعلم ان المخالف ست فرق احدها من قال انه لا يعلم
شيئا اصلا وقد لاح الرد الصريح عليه بقوله عالم وثانيها من قال انه لا يعلم
الجميع بل البعض وقد اتضح رده صريحا بقوله بجميع المعلومات وثالثها من قال

المخالف ست فرق

اما علمه بغيره

انه لا يعلم غير المتناهي وسيجيء الرد عليه صريحا في المتن بقوله صفاته تعالى غير
متناهية بحسب التعلق ولذا لم يصرح به الشارح ههنا بقي من قال انه لا يعلم ذاته
بل غيره فقط ومن قال انه لا يعلم غيره مع كونه عالما بذاته ومن قال لا يعلم الجزئيات
ففصل الشارح بقوله بذاته وبغيره وكلية وجزئية واستدل على كل واحد منها
تنصيصا على الرد عليهم ولذا اكتفى ههنا في تعميم الغير للكلي والجزئي واقتصر على
دليله ولم يعممه ههنا للموجود والمعدوم الممكن والممتنع بل ذكر في جزء ما سياتي
في المتن من مسئلة عدم تناهي المعلومات **قوله** واما علمه بغيره اي كلية وجزئية
كما يشهد به السياق لان كلمة اما انما هي لتفصيل السابق لان الجزئيات كالكليات
صادرة عنه تعالى على صفة الاتقان **قوله** من يعلم شيئا يعلم ذاته فانه يعلم انه
هو الذي يعلمه غاية ما سنح لي في حل هذه العبارة ان العلم الاول من الافعال
الداخلة على المبتدا والخبر مثل علمت زيدا فاضلا فالمعنى كل من يعلم شيئا
بحيث انه يعلمه ذاته فانه يعلم انه هو الذي يعلمه ضرورة فهذه كبرى والصغرى
مستفادة مما سبق من دلالة الافعال المتقنة على علمه تعالى اعني انه تعالى
يعلم الاشياء بانه يعلمها ذاته فان اتقان الشيء يعطي العلم بان صانعه يعلمه
هذا وفي بعض النسخ فانه هو الذي يعلمه فالمراد انه هو في علمه وفي بعضها بانه
هو الذي فالمعنى معلوم له بانه هو او متلبس في علمه بانه هو فلا يرد ما قيل انه
ان اراد انه هو في علمه تعالى فمم لجواز ان يعلم احد شيئا مع ذهوله عن نفسه

مطلق

مطلقا فضلا ان يعلمه بانه هو الذي يعلم او غيره وان اراد انه هو في نفس الامر
فمسلم لكن لا ينفع اذ الكلام في العلم فانه انما يرد لو كان يعلم ذاته بحسب الذات
غير الان على انه يمكن العناية بان المراد ان كل من يعلم ذاته بالقوة والامكان
فانه يعلم كذلك انه هو الذي يعلمه وهذا ضروري والا جاز ان يكون احدنا
عالما بالدقايق ولا يمكنه ان يعلم انه عالم بها وان التفت الى ذلك وبالغ في
الاجتهاد وهو سفسطة فيجيء النتيجة ان الباري يمكنه ان يعلم ذاته ومعلوم ان
كل ما يمكنه تعالى فهو واجب له ازلا لامتناعه تعالى عن القوة والامكان فيحصل
المطلوب **قوله** وهذا اي علمه بذاته مما وافق فيه الفلاسفة واما علمه بغيره الكلي
والجزئي فقد خالفوا فيه على ما هو المشهور بينهم انه تعالى لا يعلم الجزئيات وما ذكرنا
هو الملايم لعبارة الشرح واما جعله مشيرا الى اصل الدعوى فمما يأباه توسيط
بين الدليل وبين قوله هذا هو النهج الملائم اه كما لا يخفى وجعله اشارة الى اصل
المدعى ايما كما يشعر به كلام بعض الناظرين يدفعه مقابلته بقوله والفلاسفة اثبتوا
علمه بنهج آخر وهو بين وقد يقال الاشارة الى الملازمة المستفادة مما قوله
كل من يعلم شيئا يعلم ذاته وهو ليس ببعيد جدا ومن لم يفرق بين القول باستلزام
شيء لآخر وبين اثبات اللازم بالملزوم رد عليه بانه خلاف الواقع فان
الفلاسفة لم يثبتوا علمه بذاته بعلمه بالاشياء بل بانه مجرد وكل مجرد يحضر ذاته
عنده والعلم هو حضور الشيء عند العالم وبانهم قد اثبتوا علمه بالاشياء من علمه

والعلم هو حضور الشيء عند العالم صح

بذاته بان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فما ذكره رح من اثبات علمه بذاته
بعلمه بالاشياء انما ان يكون بعد اثبات علمه بالاشياء، بذلك النهج فيلزم
الدور او يكون بعد اثباته بنهج آخر مثل ما ذكروا من انه مجرد وكل مجرد يجب
ان يكون عاقلا لجميع المعقولات فيكون نهجهم المذكور من الاستدلال من العلة
الى المعلول متاخرا عما ذكر من اثبات علمه بذاته بعلمه بالاشياء المثبت بدليل
آخر فحينئذ يلزم الاستدراك لا اثبات علمه بذاته على ما ذكر لما كان بعد اثبات
علمه بالاشياء، لكان اثبات علمه بالاشياء بعد اثبات علمه بذاته استدراكا
قطعا وليس هذا كاثبات شيء بدليلين كما لا يخفى **قوله** لا يعلم الجزئيات المادية
اي التي لها تعلق تام بالمادة اما بالتركب منها كما في الاجسام او بالحلول
كما في الاعراض والصور او بالتصرف والتدبير كالنفوس الناطقة فانهم ينكرون
العلم بها ايضا على ما نص عليه في المباحث المشرقية بالوجه الجزئي اي من
حيث هي مقرونة بالمادة وعوارضها وبوقت كالماضي دون وقت كالحال
ونحو ذلك في الشفاء ان ادركت بما هي مقارنة بمادة وعوارض مادة
ووقت وتشخص وتركيب لم يكن معقولة بل محسوسة آه فلا يرد ان ما اشتهر
منهم انه لا يعلم المادية من حيث انها مادية والمتغيرة من حيث انها متغيرة وقد
اقتصر الشارح رح على الاول ثم ان المشهور وما قام عليه برهانهم هو انه لا يعلم الماديات
مطلقا لاحتياجه الى الآلة الجسمانية قال الشيخ في الشفاء الالهيات ان عقلت

بالماهية

92

بالماهية المجردة وبما يتبعها مما لم يتشخص لم تعقل بما هي فاسدة وان
ادركت بما هي مقارنة لمادة وعوارض مادة ووقت وتشخص وتركيب
لم يكن معقولة بل محسوسة او متخيلة ونحن بينا في كتب اخرى ان كل صورة
لمحسوس وكل صورة خيالية لمتخيل انما تدرك من حيث هي محسوسة او
متخيلة بآلة متجزية وكما ان اثبات كثير من الافاعيل للواجب الوجود نقص
له كذلك اثبات كثير من التعقلات بل واجب الوجود انما يعقل كل شيء
على وجه كلي انتهى فما ذكره في الفصل السادس من المقالة الثانية من الهيات
الشفاء انه ان كان ذلك الشخص مما هو عند العقل شخص ايضا كان للعقل
الى ذلك المرسوم سبيل وذلك هو الشخص الذي هو واحد في نوعه لا نظير له
ككرة الشمس مثلا او كالمشتري واما اذا كان النوع منتشرا في الاشخاص
لم يكن للعقل الى رسم ذلك الشخص سبيل الا ان يشار اليه ابتداء لو حمل
على ظاهره لافاد انه يمكن ان يتعقل شخص مادي انحصر فيه نوعه ويرفع
ما بينوا ان كل صورة لمحسوس ولمتخيل انما تدرك بآلة متجزية فان
قيل جهة ذلك الشخص لما اقتضت تشخصه كان ادراكه سببا لادراكه
من حيث انه متشخص بخلاف ما اذا لم يكن واحدا فان تشخصه انما هو بالمادة
والاعراض المكتنفة بها فيكون تشخيصها بمقارنة المادة والاعراض فلا يمكن
ادراكه متشخصا الا بالاحساس قلت كذلك سائر الماديات بجميع جهاتها

علي ما صرحوا به داخلة في سلسلة معلولاته تعالى فيكون علمه بذاته تعالى
سببا للعلم بها والمخلص هو ما ذكره العلامة ان العلم بسببها لا يوجب الاحساس
بها وادراكها بالوجه الجزئي لما لم يمكن الا بالآلات الجسمانية ليس الا الاحساس
وهذا مطرد في الشخص الواحد المادي بعينه والفرق بان ادراك صورة المادي
المنحصر نوعه فيه لم يحتج الى الآلة الجسمانية بخلاف المادي الغير المنحصر تحكم بحت
كما لا يخفى على ان في حكمة العين ان التعين ان كان بالمهية او بالفاعل فقط
او بقابل انحصر نوعه في شخصه انحصر نوعها في الشخص فقد جعل مما انحصر نوعه ما هو
معلل بالمادة فلا يصح على ما ذكر الحكم بصحة تعقل الشخص المنحصر نوعه فيه مطلقا
هذا فكان مراد الشيخ منه هو الشخص المجرد الذي ليس من مشخصاته الاعراض
الخارجية المحسوسة كالواجب والعقول ويعضده انه قال ما هو عند العقل مشخص
ايضا نظوران، لم يكن مشخصاته عند العقل كيف يكون ذلك شخصا عند العقل
فمعنى قوله واما اذا كان منتشرا اي اذا كان منتشرا عند العقل بان لا يكون
مشخصاته عنده سواء كان واحدا في الخارج اولا ولا غبار على هذا الا ان الكاف
في قوله كالكرة الشمس محمول حينئذ على التنظير لا على التمثيل او هو مثال للمنفي
اي واحد لا نظير له في العقل كالكرة الشمس فان لها نظيرا عند العقل لعدم تشخصها
عنده والامر في مثل ذلك سهل جدا قوله وقد كثر تشنيع آه اذ التحقيق ان
العلم بالشيء بالوجه هو العلم بذلك الوجه فاذا لم يعلم الجزئي بالوجه الجزئي

لاجرم

93

لاجرم لم يعلم الوجه الجزئي وذلك كفر صريح تعالى شانه عنه فلا يرد انهم
قد قالوا انه يعلم الجزئيات بالوجه الكلي فقد علم انهم جازمون باحاطة
علمه تعالى بجميع الاشياء فلا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الارض ولا في
السماء وهذا هو الذي يقتضيه النصوص القطعية التي مخالفتها كفر كقوله تعالى
وهو بكل شيء عليم وسع كل شيء علما الى غير ذلك نعم لم يقولوا بعلمه تعالى
بالكل من جميع الوجوه وليس على خلافه نص قاطع ليكون العدول عنه كفرا
فان قيل ان احاطة الجهات كمال وجب ان لا يفوته بالاجماع قلنا بل بعض
الوجوه لاختصاص ادراكه بالجسمانيات نقص يجب تنزيهه تعالى عنه فتامل
لم يمكن ان يحكم آه اي بهذا الدليل الذي اوردوه على احاطة علمه والا
فلهم دليل آخر ايضا هو خاص بالمعقولات غير جار في الماديات وهو انه
مجرد وكل مجرد عاقل للمعقولات كلها وتفصيله في الكتب المبسوطة قوله وكان
الجزئي المتغير آه اعلم انهم قالوا انه لا يعلم المادي من حيث انه مادي ولا
الجزئي المتغير من حيث انه متغير وعللوا الاول بانه لا يمكن الا بآلة متجزية
والثاني بانه يستلزم ان يكون واجب الوجود متغير الذات ولما كان التعليل
الاول آئلا الى ما ذكره المحقق في ذيل الصوات ولا ورود للمحذور التخصيص
على الصواب عنده حض الكلام بالمتغير وقال ان تعليل عدم علمه بما ذكروا
فيه ليس بتام لافضائه الى تخصيص الحكم العقلي فلا بد ان يوخذ ذلك

قوله

ايضا من التعليل الاول لان كل متغير لاستدعاء التغير المادة عندهم مادي
لا يمكن ادراكه من ذلك الوجه الا بالآلة المتجزية ومن هذا ظهر ان ما في
المباحث المشرقية واما المتغير الغير المتشكل فذلك مثل الصور والاعراض المادية
والنفوس الناطقة فانها غير معلومة له لا لان تعقلها يحوج الى آلة جسمانية
بل لانها لما كانت متغيرة يلزم من تغيرها تغير العلم محل تامل **قوله** لامتناع كون الواجب
آه مقتضى هذا التعليل ان لا يعلم المتغير اصلا ولو كليا فعلى هذا التخصيص بالجزئي
كما هو المشهور ويدل عليه كلام الشيخ ايضا حيث قال في الشفاء لا يجوز ان
يكون عاقلا لهذه المتغيرات مع تغيرها آه باسم الاشارة لعله على ما هو التحقيق
قوله من ان وجود الكلي هو وجود الجزئي فتغيره عين تغيره فذكره ذكره
فالصواب ان يوخذ بيان هذا المطلب اي مطلب عدم علمه تعالى بالمتغير من
حيث انه متغير من ماخذ آخر سوى ما مر من امتناع كون الواجب موضوعا للتغير
وهذا مما دبا على صوت بان مقصود العلامة هو ان مطلب المأخذين واحد
الا انه اذا اخذ من الاول يلزم الفساد بخلاف ما اذا اخذ من الثاني فلهذا
كان الصواب ان يوخذ من هذا المأخذ لا من الاول وتقريره انه في المأخذ
الاول اعني امتناع كونه تعالى متغيرا التسليم لان ادراك المتغير من حيث
انه متغير من انحاء العلم بالمعلول لكنه امتنع عليه تعالى لافضائه الى تغيره
تعالى عن ذلك ولا شك انه معارض صريح للحكم الكلي بان العلم بالعلة يوجب
العلم

العلم بالمعلول واما في المأخذ الثاني وهو امتناع كونه ذا الآلة الجسمية فقد
اخرج ذلك الادراك عن انحاء العلم بالمعلول وادخل في الاحساس فكانه
قيل هذا الادراك احساس وكل احساس يمتنع على الله تعالى فهذا يمتنع عليه تعالى
فانما نفي على هذا الاحساس ومعلوم ان العلم بالعلة انما يوجب العلم بالمعلول
لا الاحساس به فلا تعارض حينئذ اصلا والحاصل انه ان نفي ذلك لكونه احساسا
لا علما صح سالما عن التعارض وان نفي لانه مستلزم لتغيره تعالى وكل ما كان
كذلك يمتنع عليه تعالى كان معارضا لذلك الحكم الكلي قطعا فلا بد من اخراجه
عن انحاء العلم والقول بانه احساس لا علم حتى يوجبه العلم بالعلة وبعد ذلك
لا حاجة الى توسيط التغير فانه مأخذ آخر مستقل في افادة الامتناع وبما قررنا
سقط ما توهم انه حصر العلم بالجزئيات بالآلات الجسمانية والواجب منزه
عن الآلة فيلزم على هذا ايضا نفي علمه بالجزئيات كما على الاول غايته انه دليل
آخر غير التغير فالتعارض لازم على الصواب ايضا فان قلت العلم الكامل بالعلة
يوجب ادراك المعلول بجميع وجوهه واعتباراته في الورقة الثمينة علمه تعالى
يظهر به ويتجلى كل ما هو واقع في سلسلة المبدئية وكذا الصفات والاعتبارات
اللاحقة لتلك المعلولات لكونها بهذه الصفات والاعتبارات صادرة
عنه ومصدريته تعالى لها مقتضية لاتصافها بتلك الصفات فهذا يقتضي ادراكه
تلك الجزئي المتغير من حيث التغير ايضا وعدم امكانه الا بالآلة يقتضي امتناعه عليه

تعالى فالتعارض باق قلت لما كان ادراك بعض الجهات المادية من
حيث انها مادية احساسا لامحالة والاحساس لا يوجب العلم بالعلة لم يكن
الادراك بتلك الجهة من موجبات العلم بالعلة واما اقتضاء المصدرية فيكفي
فيه الادراك بعنوان كلي منحصر في الواحد على ما صرح الشيخ في تعليقاته ان مثل
ذلك الادراك يكفي في صدور الاشياء فتامل بقي ان اخراج ادراك المتغير من
حيث تغيره لكونه احساسا عن علمه تعالى وان خلصنا عن لزوم فساد معارضته
لذلك الحكم الكلي لكنه محذور في نفسه لاستلزامه عدم احاطة علمه تعالى وهو بكل
شيء عليم ولا يخفى عليه خافية في الارض ولا في السماء واليه اشار الشارح حيث
خص ما ذكره في تقرير مذهبهم بتفريع قوله فلا يعزب عن علمه مثقال ذرة توليفا
على العلامة ويمكن ان يقال كما ان العقل يخص الممتنعات الوجود عن عمومات
القدرة كقوله تعالى وهو على كل شيء قدير كذلك لا باس بان يخص ما امتنع
علمه تعالى به لاحتياجه الى الآلة مثلا من عمومات العلم وليس فيه لزوم نقص بل في
خلافه نقص له تعالى عن ذلك واليه اشار الشيخ في الشفاء بقوله كما ان اثبات كثير
من الافاعيل للواجب الوجود نقص له كذلك اثبات كثير من التعقلات هذا
ما تقرر لدي في تحرير كلام العلامة ومن لم يفهم حمله على تقرير الشارح بتمحل فقال
ان معنى قوله ادراك الجزئيات المتغيرة من حيث هي متغيرة آه على سبيل الكناية
او المجاز ان ادراكها من حيث هي جزئية لا يمكن الا بالآلة لان الجزئية انما يكون

من

من جهة الاحساس لا باعتبار ان في الجزئي شيئا ليس في الكلي يعني ادراكه
من حيث الجزئية ليس الا الاحساس بذلك المعلول الذي يتعلق به التعقل بعينه
فانما انتفى عنه الاحساس لا العلم فهو عالم بالكل بطريق التعقل لا بطريق الاحساس
ولا حجر فيه اذ العلم بالعلة انما يوجب العلم بالمعلول لا الاحساس به وانت خبير
بان محصل هذا التقرير هو انه لا تخصيص في القول المذكور لذلك الحكم الكلي فان
كليته انما هو بالنظر الى المعلولات لا بالنسبة الى طرق العلم بها ونفي العلم بالجزئي
من حيث هو جزئي انما هو نفي لاحد نحوي العلم به لا اخراج الشيء من معلولاته عن علمه
تعالى ولا شك انه لا مدخل فيه لان يوخذ ذلك النفي من ماخذ دون آخر كما
يقتضيه قوله فالصواب ان يوخذ بيان آه بل مداره انما هو على ان يرجع
الجزئية الى العلم دون المعلوم ولذا اشبع الشارح الكلام فيه ولم يتعرض لاخذه
من دليل دون دليل اصلا قوله يعلم الاشياء كلها حتى الجزئي المتغير من
حيث انه متغير ايضا بنحو العقل وهذا هو ما قال الشيخ في الشفاء واجب الوجود
انما يعقل كل شيء على وجه كلي ومع ذلك فلا يعزب عنه شيء ولا يعزب مثقال
ذرة في السموات والارض اي يعقل كل شيء حتى الجزئي المتغير من حيث تغيره
فانه شيء ايضا على وجه كلي اي على نحو يكون علمه كالعلم بالكليات في عدم الاحتياج
الى الآلة الجسمانية وعدم التغير في ذاته تعالى ويؤيده كلمة على اذ لو اراد
انه يعلم الاشياء بالوجه الكلي لا بالوجه الجزئي لكان الانسب بدله الباء وليس

ملخصه كما توهم انه لا يصح علمه بالجزئي من حيث هو جزئي متغيرا اذ لا يصح
حينئذ قوله فلا يعزب عنه شيء اذ يلزم ان لا يكون وجه التغير معقولا له تعالى
على ما عرفت وما قال العلامة الطوسي انه لا يمكن ادراكه من حيث التغير الا
بالآلة الجسمانية ممنوع اما مطلقا ومجرد الدوران لا يستدعي الاحتياج والتوقف
واما في الغائب فقط وقياسه على الشاهد لا يقبل وما اشتهر انه يوجب التغير
في ذاته تعالى ليس بتحقيق اذ علمه تعالى بالاشياء مفصلا عندهم على ما عرفت انما
هو نفس وجود الاشيا باعتبار حضوره عنده بالصدور عنه فالتغير فيه انما هو
تغير في الاضافات لا في الذات ولذا قال الشيخ في الشفاء لا يجوز ان يكون
عاقلا لهذه المتغيرات مع تغيرها من حيث هي متغيرة عقلا زمانيا متشخصا بل على
نحو آخر منه فانه لا يجوز ان يكون تارة يعقل عقلا زمانيا منها متشخصا بل على نحو
آخر منه فانه لا يجوز ان يكون تارة يعقل عقلا زمانيا منها موجودة غير معدومة
وتارة يعقل زمانيا انها معدومة غير موجودة فيكون لكل واحد من الامرين
صورة عقلية على حدة ولا يكون واحدة من الصورتين تبقى مع الثانية فيكون
واجب الوجود متغير الذات انتهى حيث خص المدعى ولم ينف ادراك المتغير
من حيث هو متغير مطلقا بل انما نفى ادراكه ادراكا زمانيا متشخصا بان يتجدد
الادراك في ذاته تعالى بتجدد الازمنة بان يحصل منه صورة في ذاته ثم
اخرى بدلها كما فصله واثبت الادراك به من حيث التغير على نحو آخر لا يكون

زمانيا

زمانيا متجددا في ذاته تعالى وهو ان يكون بحضور نفس الاشياء بخصوصياتها
عند ذاته المجرد تعالى ثم ان هذا التقرير الذي ذكره الشيخ يهدم ما ذكر في
المحاكمات ان التحقيق انه يعلم كل متغير في وقته من غير لزوم تغير في ذاته لان
الواجب وصفاته متعالية عن الزمان فليس عنده ماض ومستقبل بل جميع
الموجودات الحادثة كل منها في وقته حاضرة عنده بازمنتها كالدرر المنظومة
في سلك فانها مع اجزاء ذلك الخيط حاضرة عند البصر والكان فيما بينها تقدم
وتاخر اذ لا شك ان احد جزئي الزمان لا يمكن بقاؤه مع الجزء الآخر لكونه
غير قار الذات فيكون له قبل التقضي صورة عقلية بانه موجود غير معدوم وبعده
صورة عقلية بانه معدوم غير موجود ضرورة ولا يمكن بقاء احديهما مع الاخرى
والا لكان جهلا لا علما وقس عليه حال الزمانيات ضرورة تغير الزماني من حيث
انه زماني بتغير الزمان فيلزم تغير ذاته تعالى قطعا وتعاليه تعالى عن الزمان
بمعنى انه لا يدخل تحت تعريف الزمان ولا يكون لحركة الافلاك مدخل في
وجوده لا يستدعي ان لا يكون الزمان وما فيه منقضيا ومتغيرا عنه تعالى وهذا
بين قوله لا بطريق التخيل لانه المحوج الى الآلة الجسمانية لا مطلق ادراك
صورة المحسوس ولذا قال الشيخ وكما بينا في كتب اخرى ان كل صورة محسوس
وكل صورة خيالية للمتخيل انما تدرك من حيث هي محسوسة او متخيلة بآلة
متجزئة حيث لم يعتبر ادراك صورة المادية من حيث هي مادية مطلقا على

الآلة بل ادراكها من جهة الاحساس والتخييل لا بطريق التعقل وما نقلنا من
جهة الاحساس والتخييل لا بطريق التعقل وما نقلنا ظهر ان غرضهم انما هو نفي
الاحساس والتخييل مطلقا عنه تعالى لما بينوا ان كل صورة من حيث الاحساس
والتخييل لا يمكن ادراكها الا بالآلة فان تم بيانهم تم غرضهم والا فلا ولا شيء على
الشارح اذ هو بصدد تقريره كلامهم وبيان محصل مذهبهم صوابا كان او خطأ
ثم انه ليس هذا مخالفا لما ذكره سابقا عليه من قوله وان ادركت بما هي متغيرة
مادة وعوارض مادة ووقت وتشخص وتركيب لم تكن معقولة بل محسوسة
او متخيلة ونحن بينا في كتب اخرى ان كل صورة آه حيث يدل بظاهره انه
ينكر علمه تعالى بالفاسدات من حيث مقارنتها للمادة وعوارضها متمسكا بانتفاء
الاحساس والتخييل عنه لانه ينكر طريق الاحساس فحسب مع اثبات التعقل بها
من تلك الحيثية واما قلنا ليس مخالفا لانه اندرج في المدعى جهة التشخص وادراكها
من حيث تشخصها راجع الى ادراكها من حيث انها محسوسة متعينة بالاشارة
الحسية في منطق الشفاء التشخص انما يصير شخصا بان تقترن بالنوع خواص
عرضية لازمة وغير لازمة وتتعين بها مادة مشارا اليها ولا يمكن ان تقترن
بالنوع خواص معقولة كم كانت وليس فيها آخر الامر اشارة الى متشخص فيتقوم
به التشخص في الذهن فانك لو قلت زيد هو الطويل الكاتب الكريم بكذا
وبكذا ولم تنبت من الاوصاف فانه لا يتعين لك في الذهن شخصية زيد بل

يجوز

يجوز ان يكون المعنى الذي يجتمع من جميع ذلك اكثر من واحد بل انما يعينه
الوجود والاشارة الى معنى متشخص انتهى وبالجملة ان الجزئية على ما سيجيء انما
هي راجعة الى جهة الاحساس والاشارة فنفي ادراكها من جهة التشخص
والجزئية ليس الا نفي طريق التخييل والاحساس لا نفي العلم بشيء ما بسبب انتفاء
الآلة عنه تعالى حتى يعزب عنه شيء كيف وهذا مما لا يسوغه ما ذكر الشيخ نفسه
في مواضع على ما نقلنا هذا ونفي التخييل والاحساس بعد ما علم تنزهه عن جميع
سمات النقص وتجرده تعالى عن المادة وعلائقها كنفي التبعض والتجزي والتركب
والتناهي وغير ذلك من خواص المادة وعلائقها لمجرد التفصيل والتصريح اذ
امر التنزيه اوكد قال المحقق التفتازاني اعلم ان ما ذكر في التنزيهات بعضها
يغني عن بعض الا انه حاول التفصيل والتوضيح في ذلك قضاء لحق الواجب
في باب التنزيه وردا على المشبهة والمجسمة وسائر فرق الضلال بابلغ وجه
واوكده فلم يبال بتكرير الالفاظ المترادفة والتصريح بما علم بطريق الالتزام
انتهى قوله لم يكن ذلك العلم اي علمه بالجزئيات الى ديه اذ الكلام وبيان
المذهب انما سبق له واما علمه بذاته وبالعقول فلكون تعين ذاته عينه وتعين
العقول مقتضى ماهياتها عندهم كان متشخصاتها هي الذات والماهية لا العوارض
المكتنفة بها فكان تعقلها مانعا عن فرض الاشتراك قطعا قوله الكلية
والجزئية آه اي في الماديات لا مطلقا على ما يتوهمه اليه الركان قوله وكذا متغ

تشنيع عليهم آه المجرور عائد الى ما يعود اليه الضماير السابقة اعنى مطلق الفلاسفة
المذكورين فى قوله حاصل مذهب الفلاسفة آه فيكون حمل المشنع كلامهم على
ذلك مبتنيا على ما اشتهر بين المتاخرين بناء على توهم ذلك المشنع من اشتهاره انه
منهم مطلقا ثم ان ما قال الشيخ فى حواشى التجريد من ان المتاخرين حسبوا ان
التشخص نسبته الى النوع نسبة الفصل الى الجنس انما هو على وفق ما هو المشهور منهم
فلا ينافيه قوله وليس هذا مذهبهم على التحقيق لم يندفع ما قيل انه ان اراد التشنيع
على الفلاسفة كافة او على المتاخرين خاصة فلا يصح قوله وليس هذا مذهبهم فان
غايته حينئذ اما للكل او للمتاخرين وايا ما كان فيه نفى لكون هذا مذهب المتاخرين
وينافيه ما فى حواشيه على التجريد وان اراد على القدماء فقط فيكون ضمير قوله
مذهبهم ايضا اليهم فحسب لم يكن لبنائه على ما اشتهر بين المتاخرين معنى ثم وجه كلامه
على فتيا ركلا الشقين بتوجيه بارد يمجه السماع قوله بناء على ما اشتهر آه لا شك
ان حمل التشنيع المذكور مبنيا على ان امتياز الشخص بامر داخل فى قوامه
مثل امتياز النوع بالفصل الداخل فيه ودفعه بان امتيازه انما هو بالعوارض
الخارجة او بنحو الوجود شاهد عدل على ان مدار الايراد والجواب على دخول
ما به الامتياز فى القوام وعدم الدخول فيه وتحريره انه على تقدير وجوب ان
يكون مميز كل شخص تحت نوع داخلا فيه يحقق فى نفس الامر من غير نظر الى
طريق الادراك جزئى مادى متشخص بذاته والا لتركب الماهية من اجزاء غير

متناهية

98

زرع

~~متناهية وهو التشخص بذاته والا لتركب الماهية من اجزاء غير~~ متناهية
وهو التشخص الداخل فى قوام ساير الماديات فلا يمكن ادراك شئ منها
الا بالاحساس ضرورة امتناع ادراك الكل بامتناع ادراك الجزء واما اذا
كان امتياز كل شخص بامر خارج فليس يلزم ان يكون فى الخارج جزئى مادى
لا يمكن ادراكه بالاحساس حتى يلزم تكفيرهم اذ لا يلزم التسلسل المحال حينئذ كى يستوقف
بل العوارض والموجودات الخارجية كلها مهيات كلية حينئذ امتاز بعضها ببعض فى
الخارج والموجود من كل ماهية ليس الا حصصها المتميزة بعضها ببعض فمعنى الخارج
انما هو تقييد كلى بكلى بحيث امتاز كل بانضمام الآخر من غير ان يكون فى الخارج
جزئية وشخصية فتدبر فانه قد خفى على بعض الناظرين فقال ان خلاصة الكلام
انما هو ان الجزئية لو كانت بسبب امر فى المعلوم جزءا كان او عارضا به يلزم
ان لا يكون بعض الاشياء اعنى الجزئيات المادية من حيث انها جزئيات
معلوما له تعالى واما اذا كانت الجزئية من نحو الادراك فلا يلزم من نفيه
محذور فنقول بناء ذلك التشنيع على جزئية التشخص ورفعه بنفى الجزئية مما لا محصل
له قوله وليس هذا مذهبهم وكذا ما اشتهر فى بحث التعين من ان التعين موجود لانه
جزء من هذا الشخص الموجود وجزء الموجود موجود ليس منهم بل انما هو من الحاقات
لما نقل بما اشتهر منهم على خلاف التحقيق ولذا قال الشيخ فى منطق الشفاء الشخص
انما يصير شخصا بان تقترن بالنوع خواص عرضية لازمة وغير لازمة وتتعين بها

مادة منشار اليها حيث جزم بكلية الحصر بان التشخصية والامتياز انما هو باقتران
العوارض الخارجية اللازمة وغير اللازمة لا بان يكون فيها امر موجود هو جزء
مقوم للشخص كالفصل للنوع كما هو المشهور **قوله** بل امتياز كل شخص آه ان قلت
انهم قد جعلوا الاعراض علة لتعين بعض الامور كالعناصر مثلا والاعراض ليست
معللة بالاعراض وهو ظ ولا وجود الموصوفات فان وجود العرض موقوف
على وجود المعروض فلو عكس لدار قلت في المواقف قال الحكماء ان التعين
ان علل بالماهية انحصر نوعها في الشخص والا فلا يعلل بما يحل فيها ولا بما ليس حالا
ولا محلا لها بل بمحلها اما بالذات واما بسبب اعراض تكتنفها فهم انما جوزوا التعليل
التعين بما حل في مادة الشخص لا بالعوارض الحالة في الشخص التي تسمى مشخصة
من الكم والكيف والاين ونحو ذلك فيجوز ان يكون الامور الحالة في المادة
كالاستعدادات الثابتة في هيولى العناصر علة لعوارض الشخص كالعناصر وجوده
ولا يظهر فيه محذور **قوله** بالعوارض الخارجية ذكر العوارض تمثيلي والا فالعوارض
الخارجي ايضا شخص فلو كان امتياز كل شخص بالعوارض لزم التسلسل في العوارض
فطلى كيف لا وقد عد الوقت ونحوه من المشخصات قال في الشفاء المعدوم
اذا اعيد احتيج ان يعاد جميع الخواص التي كان بها هو هو ومن خواصه وقته
فالمقصود هو ان امتياز كل شخص بالامور الخارجة المقارنة معه المكتنفة اياه
عارضا كان او موصوفا او غير ذلك من المحاورات فعلى هذا يمكن ان يقال

ان

ان امتياز تلك العوارض بالموصوفات او بعضها ببعض ولا محذور فيه
اذ لا نسلم توقف امتياز الشيء على امتياز مميزه حتى يلزم الدور والتقدم
بل انما الواجب المعلوم ان لا يكون بدونه فاللازم انما هو الدور المعية
وهو ليس بمحال كما في اللبنتين المتساندتين وقس عليه حال الوجودات الخاصة
فهذا ذلك وصف الوجود بتوسط المقارن لتلك الاعراض اشارة الى ان الوجودات
الخاصة مجرد حصص لمطلق الوجود كما هو التحقيق وليس افرادا متميزة بذواتها
بل امتيازها بما يقارنها ويحاذيها وبالجملة جميع ما في الخارج من العوارض
والموصوفات ونحوها امور كلية تخصصت وتميزت بعضها ببعض فالجزئية
انما هي من نحو الادراك لا الشيء بل يجيئهم حينئذ الى القول بوجود جزئي في الخارج
في الماديات حتى يقال انه لا يمكن ادراك الجزئي المادي الا بالآلة
فيلزم قصور علمه تعالى عن الاحاطة ومن الوهم ما قيل كل وجود في نفسه ممتاز
عن الآخر والا لدار او تسلسل كيف وعلى هذا فالتشخص اعني الوجود الخاص
ايضا امر متشخص بذاته ولانه لا شك انه في الماديات مادي لا محالة فلا
يمكن ادراكه الا بالآلة الجسمانية فالفساد كان باقيا والسعي بان ذاك ليس
بمذهبهم منافي والقول بانه اذا كان التشخص نفس الوجود الخاص لا يكون
امرا في الخارج بل زيادته في التصور كما تقرر في موضعه فيمكن ارجاعه الى نحو
الادراك ليس بشيء فان الكلام في مابه امتياز الشخص عن افراد نوعه في

الخارج بل هو داخل فی قوامه کما هو المشهور او عوارض خارجیة مکتنفة به او وجوده الخاص به فهو مبنی علی ان الوجود زاید علی الموجودات عندهم فی الخارج کما هو الظاهر من کلماتهم ویدل علیه ما فی حواشیه علی شرح التجرید ان المهیة النوعیة انما تتشخص بنحو الوجود بمعنی انه کما انه بالوجود یصیر مبدء الاثار کذلک یصیر به ممتازا بل الوجود والتشخص متحدان بالذات متغایران بالاعتبار اذ لو کان زایدا فی مجرد التصور لم یکن به مبدء الاثار قطعی بل انما هو حینئذ امر تحصیل فی الذهن بعد ملاحظة المهیة بالنظر الی ترتب الاثار علیها وایضا لما کان الوجود عین التشخص والتشخص زاید علی المهیة فی الخارج عندهم قطعی علی ما صرح به السید قدس سره فی حاشیات شرح المواقف حیث قال ان رفع النزاع فیما بینهم بان مقصودهم زیادته فی الذهن ومقصود المتکلمین نفی زیادته فی الخارج صلح من غیر تراضی الخصمین کان الوجود حینئذ زایدا فی الخارج جزما هذا وبما ذکرنا سقط ما قیل انه یبقی الکلام فی الوجودات الخاصة بل یتمایز بذواتها فینافی الاشتراک المعنوی والا فینتقل الکلام الیه حتی یدور او یتسلسل علی ان معنی الاشتراک المعنوی علی ما فی شرح حکمة العین هو ان اطلاق الوجود علی الوجودات باسرها بمعنی واحد والا انه داخل فی مهیاتها جنس او نوع لها حتی ینافی ما في لطمها وتمیزها بذواتها فلا تکلف فتدبر فان المقام مزلقة الاقدام **قوله** التی تسمی متشخصة هی عنوان التشخص

لا نفسه فانهم لا یسمون الاعراض تشخصا بل مشخصات علی ما صرح به بعض الفضلاء ففیه اشارة الی ان ما ذکر بحسب النظر الجلی من ان الامتیاز انما هو بالعوارض فالتشخص هو العوارض لا امر آخر داخل فی قوام الشخص مما لا یساعده کلماتهم **قوله** والعوارض آه مقدمة ثانیة معطوف علی قوله امتیاز کل شخص آه یعنی ان امتیاز کل شیء بالعوارض والمتمیز والمتمیز کلها امور کلیة انضم بعضها مع بعض فلا موجود فی الخارج جزئیا شخصیا متمیزا بذاته فکذا المعدوم اذ لا تمایز فی المعدومات الا بالاضافة الی الوجودیات فلا جزئیة فی الخارج اصلا لا فی الموجودات ولا فی المعدومات **قوله** داخلة فی احدی المقولات اختار الشیخ ان المحصور فی المقولات التسع الاعراض باسرها وهو الظاهر من عباراتهم قال الشیخ فی الشفاء فی وجه الحصر کل عرض لا یخلوا اما ان یحوج آه وهو المختار للعلامة القطب فی حواشی حکمة العین ایضا حیث قال ان تخصیص المقسم بالاجناس العالیة تخصیص للدعوی وهو لا یستقیم من طرف الحکیم انتهی والمشهور ان مقصودهم حصر الاجناس العالیة لا مطلقا **قوله** فاذا ادرکت بالعقل کانت کلیة آه لا یخفی انه حکم اولا علی نفس العوارض والمعروضات بانها کلیات لدخولها فی احدی المقولات وقال ثانیا بانها اذا ادرکت بالعقل کانت کلیة فاعتبر الکلیة فی جانب المعلوم مرة وفی جانب العلم اخری فهو علی وفاق ذکره فی حواشی شرح التجرید من انه ان فسرت الکلیة بمطابقة الصورة لما هی

ظل ه كانت صفة للعلم وان فسرت بالحمل على كثيرين كان صفة للمعلوم
هذا واما الجزئية فليست الا من جهة العلم والادراك لما عرفت من انه ليس
في الخارج الا الماهيات الكلية المتخصصة وبهذا القدر يتم المقصود سواء
كان الكلية صفة للعلم او المعلوم اذ الكلام انما هو في الجزئيات قوله
فليست الجزئية والكلية باعتبار آه حتى يحقق امر متشخص بذاته في الخارج
مادي لا يمكن ادراكه الا بالاحساس على ما مر قوله وربما سماه بعضهم وهو الامام
الرازي آه فيه اشارة الى دفع ما اورد المحقق الطوسي عليه ان هذا شئ
لا يذهب اليه احد لامتناع تعقل الجسم هو آلة لها قال الشيخ لكل فلك نفس
واحدة مجردة تفيض عنها صورة جسمانية على مادة الفلك فيتقوم بها وهي
تدرك الجزئيات وتحرك الفلك بواسطة تلك الصورة التي هي باعتبار
تحريكها قوة وباعتبار آخر صورة وحاصل الدفع ان ذلك مجرد التسمية
منه ولا مجال للمشاحة فيه قوله يصح صدوره عن راي كلي فانه اذا تصوره
بوجه الحصر فيه فقد امتاز عنده عن كل ما عداه اذ قد عرفت ان الاشياء
في الخارج لما انها داخلة في احدى المقولات انما هي ماهيات كلية تخصصت
وتميزت ولا جزئية في الخارج بل انما تجيء الجزئية من جهة الاحساس والتخيل
قوله ومن البين انه آه فيه رد على ما قال الفارابي في تعليقاته معقول العقول
الفعالة من كل شئ سبب وجوده فان كان الشئ مما يجتمع نوعه في شخصه لم يحتج

ذلك

101

ذلك الشئ ليس مما يجتمع نوعه في شخصه بل اشخاص كثيرة يحتاج في كل
شخص الى مخصص يخصصه حيث بين ان كل شئ حتى جزئيات الحركة
اذا تصور بوجه الحصر فيه فيصح صدوره عن تصور كلي ليصح ما تقرر ان الله تعالى
فاعل بالاختيار لكل شئ من غير لزوم ان يعقله بالوجه الجزئي فلا حاجة
الى مخصص آخر في الاشخاص الكثيرة ايضا مثل الشخص الواحد كالشمس والعقل
الفعال فان قلت انما صح صدور الجزئي فيما انحصر نوعه فيه من الراي الكلي
مع استواء نسبة الكلي الى جميع جزئياته والشئ ما لم يجب لم يوجد لان ماهية
ذلك النوع علة لتعينه على ما قالوا ان التعين ان علل بالماهية انحصر نوعها
في شخص والا يعلل بالمادة والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فهو في الحقيقة
صدور عن الراي الجزئي ولا شك انه لا يجري في كل شئ وان تعقل نوعه
انحصر فيه قلت قد مر من حكمة العين ان تعليل التعين بماهية ذلك النوع
غير لازم ولو سلم فمعنى اقتضاء الماهية اياه هو انه لا يمكن وجودها بدونه
كاقتضاء الاربعة للزوجية لا ان يكون علة حقيقية له بل انما هو المبدا المفارق
لان المعدوم والمبهم لا يكون علة للمعين فلو كانت الماهية علة للتشخص
لتقدم التشخص على نفسه ومجرد اللزوم الخارجي لا يوجب اللزوم الذهني
ولو سلم فنقول فاذا كان ما لا مثل له من نوعه على ما ذكره الشارح لا بد ان
يقتضي ماهية ذلك النوع تعينه بناء على ما قالوا فيكون صدور كل شئ في

الحقيقة صدورا عن الرأي الجزئي والفرق مشكل فوجه صحة صدوره
هو ما ذكرنا من انه لا شيء في الخارج الا الكليات المحضة المتخصصة بعضها
ببعض ومن البين انه جاز في كل شخص على ما ذكره وقال الفارابي في وجهه
انه اذا كان الشيء نوعه منحصرا في شخصه يتخصص امكان وجوده بذاته فلا يصح
وجود غير ذلك الشخص حتى يحتاج الى سبب مرجح فالمخصص لهذا النوع المجموع
في شخص هو ذاته لا امر خارج وهو ايضا مبني على ان يكون تعين ذلك
الشيء الواحد معللا بماهيته البتة وقد عرفت ما فيه فتدبر فانه قد خفي المقام
على بعض الناظرين حتى قال ان مجرد الانحصار في الواقع لا يكفي في صدور
الجزئي فلا بد من تقييد قوله لا مثل له من نوعه بان يمتنع وجود المثل في
ذاته وقال المناسب ان يقول بدل قوله في التوفيق مع عدم الاشتراك
مع امتناع الاشتراك ولم يتفطن ان بعد هذا التقييد والتبديل لا يتم اصل المقصود
الشارح اعني تعميم جواز صدور كل جزئي عن الرأي الكلي لئلا يلزم تعقله تعالى
شيئا بالوجه الجزئي الا اذا بين امتناع الاشتراك في الكل ودونه خرط القتاد
قوله على انه لا فرق آه لما كان العوارض المشخصة اختصاصها بالاشخاص باعتبار
قيامها بها واكتنافها اياها فالاشخاص المتكثرة انما هي مما انحصر اعراضها فيها
والحكم المذكور انما نيط به في المعلول الذي انحصر نوعه فيه جعل الشارح اولا الجزئي
مركبا من الماهية والاعراض المشخصة فاذا تعقل الموصوف والعوارض معا بالكنه
يكون

يكون مما انحصر نوعه فيه ثم قال انه لا حاجة الى هذا التمحل اذ لا فرق بين النوع
المنحصر في فرد والوصف المنحصر في محل في ذلك الحكم اذ الواجب في صدور
الجزئي هو ان يتصور بوجه انحصر فيه على ما مر ايا ما كان كما لا يخفى قوله ويمكن
التوفيق بين كلاميهم بان آه يعني ان قولهم بان ما لا مثل له من نوعه يصح
صدوره عن الرأي الكلي ليس تخصيصا لما قالوا ان الرأي الكلي لا تنبعث عنه
الفعل الجزئي على ما يفهم من كلام بعضهم حتى يكون ما قالوا على عمومه فيما وراء
ذلك الخاص لما عرفت من ان صحة الصدور عن الرأي الكلي ايضا يعم كل
جزئي بل التوفيق بينهما هو ان للكلي عندهم معنيين آه قوله فلا يثبت النفس
المنطبعة اي بذلك الدليل الذي اوردوه في اثباتها فلا يرد ان عدم دليل
لا يوجب عدم ثبوت المدعى كيف ولهم دليل آخر يثبتونها به وهو ان النفس
مع الارادة الكلية امر قار والعلة القارة ما لم ينضم اليها امر غير قار يستحيل
ان تقتضي امرا غير قار والا لزم تخلف المعلول عن العلة ولا يبعد ان يمنع ثبوت
ذلك الدليل منهم فلا يبقى حينئذ شيء قوله الى ان علمه بذاته عين ذاته
لان علمه تعالى حضوري والصورة العلمية في العلم الحضوري هي بعينها الصورة
العينية من غير ان يكون هناك صورة اخرى قوله وظاهر عبارة الاشارات
يشعر بذلك اي بقيام الصور المجردة بذاته حيث قال لما كان يعقل ذاته
بذاته ثم يلزم قيوميته عقلا بذاته لذاته ان يعقل الكثرة جاءت الكثرة

لازمة متأخرة الى ان قال والاول قد تعرض له كثرة لوازم اضافية وغير
اضافية حيث اعترف بعروض كثرة لوازم له تعالى التي هي صور معقولاته
تعالى على ما يشعر به سياقه ونص عليه بهمنيار في التحصيل حيث قال انه تعالى اذا
كان يعقل ذاته فيعقل لوازم ذاته ولوازم ذاته هي صور معقولاته لا
على ان تلك الصور صدرت عنه فيعقلها بل نفس تلك الصور لكونها مجردة
عن المادة تفيض عنه آه وظاهر ان معنى عروض شيء لشيء هو قيامه به
قوله قد صرح في الشفاء بنفيه حيث نفى ان يتصور وينتقش ذاته بصورها اي
يتصف ذاته بها ويقوم هي بها واضرب عنه بانه تفيض عنه صورها معقولة
فهو صريح في انه انما يقول بفيضان الصور المجردة التي هي العلم التفصيلي عنه
لا على وجه تصوره تعالى بها وقيامها به كما ذكره بهمنيار في التحصيل ان اللوازم
هي التي معقولاته وان كانت اعراضا موجودة فيه فليست مما يتصف تعالى
به او ينفعل عنها آه والحاصل ان الصور المجردة التي هي علم تفصيلي حاصلة
في ذاته تعالى عند الشيخ على ما نص عليه في رسالة له في علمه تعالى حيث قال لا
يجوز ان يكون تلك الصور حاصلة عنده في موضع آخر فانه يستلزم الدور
او التسلسل ولزم ان لا يكون علما له ولا اجزاء لذاته لانه يؤدي الى تكثر
ذاته ولم يكن صورا معلقة افلاطونية لبطلانه ولم يكن من الموجودات
الخارجية اذ العلم لا يكون الا صورة فلم يبق من الاحتمالات الا

ان

ان يكون في صقع الربوبية انتهى ومع ذلك ينفي في الشفاء ان يكون
قائمة به تعالى وصفاته وتبعه صاحب التحصيل ولعل ذلك مبني على الفرق
بين القيام بالشيء والحصول فيه كما سيجيء فما يشعر به ظاهر عبارة الاشارات
من قيام الصور به وعروضها له بما فيه فظني فلا بد من ان تصرف عنه ويحمل
العروض للشيء على مجرد الحصول فيه لا على معنى القيام به كما هو الظاهر و
من غير ان تتكثر صورها في جوهره اي في ذاته تعالى التي العلم البسيط عينها
لما اسلفه الشارح من انه لا تعدد في المعلومات بحسب علمه الاجمالي بل هي هناك
متحدة غير متكثرة هذا وليس في عبارة العنوان يقال اسناد التكثر الى الصور
اسناد الى السبب فهو مجاز عقلي والمراد ان يتكثر ذاته تعالى بسبب صورها في
جوهره اي بسبب دخول صورها في جوهره فهذا على وفق ما في موضع آخر من
الشفاء ان جعلت هذه المعقولات اجزاء ذاته عرض الكثرة وقد يقال المراد
سلب تكثر الصور بان يكون لها صور ذهنية وراء الصور الخارجية فيكون
لكل شيء صورتان ذهنية وخارجية والضمير في جوهره للاشياء بتأويل كل شيء
او للواجب تعالى وفيه انه لا جدوى لزيادة قوله في جوهره على التقدير الاول
ولا وجه له على الثاني اذ لا معنى لتكثر الصور الذهنية والخارجية في ذاته تعالى
او يتصور آه من التصور بمعنى الانتقاش والارتسام فصيغة ذاته مرفوع
على الفاعلية والمقصود نفي اتصافه تعالى بالصور وقيامها به كما عرفت من توهم

التصور بمعنى الادراك ونصب قوله حقيقة ذاته قال ان المعنى من غير ان
يدرك حقيقة ذاته منضما مع صور الاشياء اى يعقل الاشياء بتصور الواجب
فقط بدون ان ينضم اليه صور الاشياء ولا يخفى سماجته قوله وهو اولى بان
يكون آه اى الواجب تعالى اولى بان يكون عقلاً من تلك الصور لان ذاته
تعالى نور محض به ينكشف الاشياء لا بامر زايد عليه كالصورة الحاصلة فيه
فهو اشارة الى ان علم الواجب عين ذاته لان ذاته بذاته فى اعلى مراتب
الظهور اجل من ان يكون مظلماً فى نفسه صار نورانيا بحصول صورة فيه كما هو
حالنا فليس العلم والعقل فيه هو الصورة الحاصلة كما هو فينا بل هو نفس ذاته
قال فى موضع آخر من الشفاء واجب الوجود عقل محض لان ذاته مفارقة
عن المادة من كل وجه الى ان قال فذاته عقل وعاقل ومعقول لا ان هناك
اشياء متكثرة انتهى فما وقع فى رسالة للشيخ فى علمه تعالى من ان العلم انما
هو حصول الصورة المعلومة وهى مثال للامر الخارجى وذلك مطرد فى العلم
القديم والحادث تعبير باللازم كما فى الدرة الثمينة من ان حقيقة العلم
نور يتجلى به الاشياء والتعبير عنه بعبارات شتى يوهم بعضها كونه عدميا كالتجرد
وبعضها كونه اضافة كالحضور والحصول وبعضها كونه انفعالا كالارتسام والتمثل
وبعضها كونه صفة ذات اضافة كالصورة الحاصلة تعبير بلوازمه بحسب المقامات
المناسبة بها انتهى وما ذكرنا من التوجيه هو الظاهر المنساق من العبارة ويوافقه
ما فى

فليس العلم والعقل فيه هو الصورة الحاصلة كما هو فينا بل هو نفس ذاته

فذاته عقل وعاقل ومعقول لا ان هناك اشياء متكثرة

ما فى بعض النسخ وهو تعالى آه بلفظ تعالى هذا وما قيل المعنى وهو اى كون
ادراك الواجب وتعقله للاشياء بافاضة صورها معقولة اولى بكونه عقلاً
وادراكا لتلك الاشياء من كون تلك الصور ادراكا لها مثلا علمنا بالانسان
عبارة عن صورته الحاصلة بخلاف علمه تعالى فانه عبارة عن افاضة الصور لها
فادراك الواجب للاشياء نفس الاشياء وعلى هذا فالعقل بالمعنى المصدري
وقوله من تلك الصور معناه من كون تلك الصور ادراكا وقيل المعنى وهو اى
الواجب اولى بان يكون عقلاً اى معقولا مدركا بالتعقل لا محسوسا وقيل ان
الواجب اولى اى اجل واعلى بان يكون اى من ان يكون عقلا من تلك
الصور اى لسببها ولعمري ان مراتب التكلف اكثر من ان يحصى فتفطن قوله
وانه مبداء لكل شئ عطف على انه يعقل اى لكونه بذاته مبداء لكل شئ حتى
ان المبدئية اعنى الجهة التى تخصص كل شئ بنحوه المخصوص بعين ذاته
كان يعقل كل شئ من نفس ذاته من غير دخل لامر خارج اصلا ضرورة ان
العلم بنفس ذاته الذى هو عين العلم بمصدرية كل شئ كان مستلزما للعلم بكل
شئ وليس عطفا على قوله ذاته حتى يرد انه اذا كان الواجب فى تعقل الاشياء
ان يعقل الامرين ذاته وكونه مبداء لكل شئ كيف يكون تعقل كل شئ
من نفس ذاته على انه لو عطف عليه لكان فايدته الاشارة الى ان العلم بذاته
هو العلم بالمبدئية لا انها عينها لا انه لا يكفى تعقل نفس ذاته ما لم يعقل انه مبداء

لكل شئ قوله وكلام شارح الاشارات آه عطف على قوله وظاهر عبارة آه
يعني ان ظاهر عبارة الاشارات يشعر بقيام الصور بذاته تعالى وكلام شرح
الاشارات على ظاهر كلام الشيخ من عدم قيامها به لا على ظاهر الاشارات وانما
قال يحوم حوله لافترائهما في ان مختار ذلك الشارح حصولها فيما عنده تعالى من
العقول بخلاف الشيخ فان مختاره خلافه علامه قوله كما لا يحتاج العاقل في ادراك
ذاته وان كانت مادية كما هو الظاهر لان ذات الشئ لا تغيب عن نفسه والعلم
علامه في شرح حكمة العين هو حضور الشئ عند العالم قوله فهي صادرة عنك آه لا شك
ان الفاعل الذي يفيض الصور على النفوس هو المبداء الفياض ونفس العاقل انما
هو محل قابل لها والقابل لا يكون فاعلا عندهم فنسبة الصدور بعينه الى القابل لا
يخلو عن مسامحة والظاهر ان يقول صادرة عن غيرك يعني المبداء الفياض بمشاركة
ما منك فان للمحل ايضا دخلا في وجود الحال لتوقفه عليه قوله اعتباراتك المتعلقة
بذاتك وهي كونك مدركا لتلك الصورة وكونك مدركا بسبب نفس تلك الصورة
قوله وبتلك الصورة وهي كونها مدركة لك وكون نفسها سببا لادراكها وما
قبيل الاعتبارات الاول هي كونك عاقلا لتلك الصورة ومحلا قابلا لها ومدركا
بوسيلتها لذي الصورة والاعتبارات الثانية هي كونها مدركة بنفسها وصورة
ادراكية لغيرها وجزئية حالا يساعده قوله بل انما تتضاعف معطوف على قوله
من غير ان تتضاعف لانه يقتضي تضاعف تلك الاعتبارات في صورة التعقل

الصورة

الصورة بنفسها لا مطلقا كما لا يخفى قوله فقط او على سبيل التركيب متعلق
بكل منهما اي منفردا اعتبارات الذات عن اعتبارات الصورة او مركبا
منضما معها وكذا اعتبارات الصورة قوله ولا تظنن ان كونك آه حتى تظن
ان تعقل الصادر بنفسه من غير انتزاع صورة عنه انما يتم في العاقل مع ما يصدر
عنه لذاته اذ كان ذلك الصادر لذاته حالا فيه وذلك غير متحقق في الاول
البسيط لامتناع كونه فاعلا وقابلا معا عندهم قوله شرط في تعقلك اياها
اي لا تظنن انه شرط ابتداء في تعقلها بنفسها حتى لا يمكنك ذلك التعقل بدون
حلولها فيك وان فرض لها وجود وحصول في نفسها فان هذا الظن هو المفر
لغرض المحقق من اثبات العلم الحضوري للاول الواجب تعالى فلا يرد انه قد
اعترف بان كونك محلا شرط في حصولها الذي هو شرط في تعقلها ولا شك ان
شرط الشرط شرط ولم يرد بالشرط الشرط بلا واسطة فان ظن اشتراط الحلول
في تعقل الشئ بنفسه ولو بواسطة ينفي ان يكون له تعالى علم حضوري لانتفاء
الحلول فيه مطلقا فقد وقع هو فيما هرب عنه لان مراده هو الشرط ابتداء اي
من غير توسط الحصول والوجود كما يشهد به اللاحق فظهر ان اشتراط الحلول في
التعقل بتوسط الحصول انما يتصور في الصورة خاصة ضرورة وجود ما صدر عن
الواجب تعالى من غير حلوله فيه فالقول بان حلول الصورة شرط بتوسط الحصول
في تعقلها لا يضر كما لا يخفى قوله انما كان كونك محلا شرطا آه يعني انما توقف التعقل

على الحصول في الصورة لتوقف الحصول عليه حتى لو لم يتوقف حصولها على الحلول
لم يكن كذلك ففي الواجب تعالى لما لم يتوقف حصول ما صدر عنه على حلوله فيه لم يكن
تعقله اياه موقوفا على حلوله فيه قوله الذي هو الموصول صفة للحصول وفي بعض
النسخ التي هو اي ذلك الحصول والعائد الى الموصول حينئذ هو قوله اياه والمقصود ما ذكرنا
وهو واضح ومن العجب ما توهم هو عائد الى الحلول المستفاد من السابق ثم قيل في
العبارة حزازة والمراد ان المحلية انما يشترط في ادراك صورة يكون حصولها
لما منه وطا بالحلول ولا يمكن حصولها له بغير حلول قوله ومعلوم ان حصول الشيء لفاعله
آه مقدمة ثانية معطوفة على ولا تظن آه اذ اللازم منه انما هو عدم اشتراط الحلول
واما ان الصدور يكفي في التعقل فيحتاج الى ضم مقدمة تبين لما لم يكن الحلول شرط
التعقل فحصول الشيء للقابل انما يستلزم تعقله بنفسه لكونه حصوله للغير مطلق ومعلوم
ان حصول الشيء لفاعله مماثل اياه في ذلك المعنى لا دونه فلا جرم يستلزم التعقل
مثله قوله في كونه حصوله لغيره ليس دون آه فان معنى الحصول للغير هو الحصول
الذي له اختصاص تام بالغير ومعلوم ان اختصاص حصول الشيء بفاعله وتعلقه به اتم
من تعلق حصوله بقابله لكونه بالوجوب والثاني بالامكان فما قيل لا نسلم ان
الشيء حاصل لفاعله بل هو حاصل منه وهم قوله الا في اعتبار المعتبرين فانه باعتبار
انه هوية مجردة لم تغب عنها ذاته عقل لذاته ومع قطع النظر عن هذا الاعتبار
نفس ذاته قوله وحكمت بان آه ومبناه هو اتحاد بين ذاته وعقله لذاته

فذكره

فذكره هذه المقدمة انما هو لتكميل ما سبق من عدم التغاير بينهما قوله اعني
ذاته وعقله لذاته فان الاول علة للمعلول الاول والثاني علة لعقله للمعلول
الاول ضرورة ان العلم بالعلة علة مستلزمة للعلم بالمعلول ولا تنافي ذلك
حصول العلم به من وجه آخر ايضا كما قيل ان نفس صدوره يستدعي به اذ لا يتصور
صدور شيء منه تعالى من غير علم لان هذا العلم المترتب على العلم بالعلة مغاير
بالشخص للعلم الحاصل بوجه آخر كما لا يخفى كيف ويشير المحقق الى تحقق العلم بمعلومات
المعقول من وجهين وما توهم المراد علة المعلول الاول وجعل عقله لذاته علة
بناء على كونه عين ذاته وكذا المراد بالمعلولين معلولا ذاته تعالى وجعل العلم
بالمعلول الاول معلولا مبني على كونه نفس المعلول الاول ليس بشيء اذ لو لم يلاحظ
كون عقله تعالى لذاته علة تعالى بالمعلول الاول اعني ذاته تعالى اتحاد الثاني
بالمعلول الاول كما هو غرضه بعد على ان بناء قوله في صدد اثبات اتحاد المعلولين
على ذلك الاتحاد ركيك كما لا يخفى وانما وقع هذا القائل فيه من توهم من فاء
قوله فاذا حكمت آه استفادة علية العلتين ومعلولية المعلولين مما سبق من
قوله عقله لذاته علة لمعلوله الاول وان ذلك القول تمهيد لما يذكر بعده من العلية
والمعلولية ولا شك ان صريح منطوقه هو علية عقله لذاته لنفس المعلول الاول
ومن اضافة المعلول الى الضمير جاء علية ذاته تعالى واما علية عقله لذاته لعقله
للمعلول الاول فليس فيما سبق اشعار به اصلا وليس كذلك فان مفاد الفاء هو

تفرع اتحاد العلتين في الوجود واما العلم بالعلية والمعلولية لما ذكره فموكول الي
ذهن السامع لوضوحه وقوله عقله لذاته علة الخ انما ذكر لتكميل السابق على ما نقل
في بعض النسخ من قوله ان عقله لذاته علة لمعلوله الاول الخ تمهيدا للاحق لاستفادة
علية العقل للعقل من منطوقه وعلية الذات للذات من اضافة معلوله **قوله**
فاذن وجود المعلول الخ اشارة بزيادة الوجود الى ان المعلول انما يصير معلوما له
بالعلم الحضوري بعد وجوده وصدوره عنه لما عرفت في المقدمة ان ادراك
المعلولات بحصولها للفاعل وصدورها عنه كما ان ادراك العوارض بحصولها
للفاعل للمعروض وقيامها به فاندفع ما قيل الظاهر ترك لفظ الوجود اذ الثابت
فيما سبق هو ان ذات المعلول الاول نفس عقل الاول **قوله** ما ليس بمعلولات
لها الخ اي مما هو غيرها لئلا يرد ان ذواتها ليست معلولات لها مع انها كالمعلولات
لا تدرك بحصول صورها فيها بل بانفسها ولا حاجة الى ضم قولنا ولا حاجة فيها
لاخراج صفاتها لان المحل علة ناقصة للحال فهو معلول لها في الجملة الا ترى الى
انه قد سبق منه نسبة الصورة الحاصلة في العاقل بالصدور عنه بمشاركة الغير
فقبل الصور الحاصلة في كل عقل ليست بمعلولة للعقل الآخر فلابد ان يعقلها العقل
الآخر بحصول صور تلك الصور فيه ثم هذه ليست بمعلولة للعقل الاول فليعقلها الاول
بحصول صورها فيه وهكذا فيلزم ان يتضاعف الصور في كل عقل الى غير النهاية
اقول ليس عقلان عندهم في مرتبة واحدة بل كل عقلين احدهما تحت الآخر على ما

هو مشهور بينهم من الترتيب الوجودي فالفوقاني لما كان علة للتحتاني الذي
هو علة ناقصة لما حل فيه من الصور الادراكية كان علة لتلك الصور قطعا
فلا يحتاج ادراكه اياها الى ارتسام صورها فيه وان كانت صور الفوقاني
مدركة للتحتاني بارتسام الصور فيه **قوله** وهي تعقل الاول الواجب اي
بحصول صورته فيها لانه ليس معلولا لها وقد ذكر انها تعقل ما ليس معلولا
لحصول الصورة فيها **قوله** كانت جميع الخ لعله بناء على ادعاء ان العلم
بالعلة يستدعي العلم بالمعلول على نحو ذلك العلم ان حصوليا فحصوليا وان
حضوريا فحضوريا فالموجودات التي هي معلولات العقول مع كونها معلومة
لها بالعلم الحضوري لكونها معلولات لها تكون معلومة لها بالعلم الحصولي ايضا
بتوسط حصول العلم بالعلة اعني الاول الواجب فتامل وما حررنا ظهر لك
وجه ذكر قوله كانت الجواهر العقلية تعقل الخ في جانب الشرط اذ له دخل
في تعقلها الواجب تعالى بحصول الصورة وله مدخل في ترتب الجزاء على ما ذكرنا
وما قيل ان ذكره لتفريع الارتسام في العقل في الجملة وما بعده من قوله وهي
تعقل الواجب الخ لتفريع ارتسام الجميع لا يخرجه عن الاستدراك لان
الجزء انما هو ارتسام الجميع في العقول مع ان ما يفيد ارتسام الجميع يفيد ارتسام
البعض قطعا فذكر ما يفيده على حدة لا يعطي كثير جدوى ثم انه يرد على ذكره المحقق
ان ذات كل عقل معلول للواجب فلو استلزم العلم الحصولي بالعلة الحصولي

بالعلة بجميع المعلولات لزم ان يكون علمها بانفسها حصوليا مع انهم قد صرحوا
بان علم الشئ بذاته يكون حضوريا والقول بانه حضوري ان حصل ابتداء
وحصولي ان حصل بتوسط العلم بالعلة ليس ببعيد فان ما ذكروا من لزوم
اجتماع المثلين من حصول صورة الشئ في نفسه ان تم تم مطلقا وايضا الصور
الى حاصلة فيها معلولة له تعالى فيلزم ان تدرك العقول بوسيلة ادراك العلة
تلك الصور ايضا بحصول صورها لا بانفسها وهكذا فيتضاعف الصور في كل عقل
الى غير النهاية ولو استثنى ذوا تها والصور الحاصلة فيها من ذلك الحكم الكلي لكان
من قبيل داب الفقهاء من تخصيص الاحكام الكلية بامر آخر يعارضها في بعض
الصور قوله على ما عليه الوجود آه اي على نفس ما عليه وجودها من ترتب المترتبات
واجتماع المقترنات ونحوه وذلك لما تقرر عندهم ان العلم بذاته الذي هو
العلم بالمصدرية يستلزم العلم بكل ما هو واقع في سلسلة المبدئية مع جميع
صفاته واعتباراته اذ مصدريته تعالى لها مقتضية للاتصاف بتلك الصفات
قوله غيرها اي غير تلك الجواهر والصور قوله وكذلك الوجود اي كما يدرك
اعيان تلك الموجودات كذلك يدرك وجودها على نحو وقع هو عليه من
الترتب او الاجتماع فهذا ناظر الى ما سبق من قوله على ما عليه الوجود فقد يحمل
الوجود بمعنى الوجود اي كما يدرك الصور العلمية الحاصلة في العقول بانفسها
كذلك يدرك كل موجود في الخارج اعني ذي الصورة بنفسه على ما هو عليه لكن

لتقريبه

لتقريبه ببيان ارتسام جميع الاشياء في العقول ثم ذكر حضورها بما فيها
عنده تعالى يشهد بان مختار المحقق هو ان علمه تعالى بحصول صور الاشياء
فيما عنده من الجواهر المجردة كما هو مذهب بعض الحكماء المتاخرين لا بحضور
الاشياء الخارجية انفسها والاشكال الملازمة المذكورة بقوله لو كانت آه
مغلوا من الكلام فان الواجب لما عقل الجواهر مع ما فيها من الصور وكذلك
كل ما هو موجود في الاعيان من ذي الصورة على ما هو عليه من ترتب من علم
شئ اذ كل شئ اما نفسها او ثابت فيها او في الخارج منها ولا شئ خارجا
عنها واما ما فيها جميع الصور او لا فعلم يتعلق به الغرض فان قلت يجوز ان
يحصل بعض الصور فيما عدا تلك الجواهر ولا يلزم حينئذ شمول علمه تعالى اياه
قلت بل يلزم من قوله على ما هو عليه كيف لا وهذا الاحتمال قائم مع ارتسام
جميع الصور في العقول ايضا ولا شك ان ما حصل في غيرها مغاير بالشخص
لما حصل فيها فلا بد من ان يستفاد عموم علمه تعالى اياه من قوله على ما هو
عليه نعم لا يبعد ان يكون على تقدير كون الوجود بمعنى الموجود اشارة
الى وجه آخر لعلمه تعالى بالاشياء يعني انه تعالى كما يدرك الموجودات
بارتسام صورها فيما عنده كذلك يدرك كل موجود على ما هو عليه من غير ارتسام
صورة منه في شئ لكن قوله فاذن آه لا يخلو عن نوع اباء عنه ايضا اذ يحتمله
اشارة الى احد الوجهين تقول فيصير معناه اذ كان ادراكه الاشياء تعالى

بذينك الوجهين لا يعزب عنه تعالى آه مع ان احدهما كاف في عدم العزوب
فالظاهر حينئذ ان يقول فعلى اي وجه لا يعزب آه كما لا يخفى **قوله** محال من
غير لزوم محال يعني لزوم كونه تعالى محلا لصور الاشياء كما يدل عليه قوله من
غير احتياج الى صورة مستانفة يحل في ذات الاول تعالى عن ذلك علوا كبيرا
وما قيل انه لزوم عدم علمه تعالى بالجزئيات المادية ففيه انه محال لتقصور
هذا المحال مع عدم عزوب شيء عن علمه تعالى على ما يشعر به كلامه قوله فاذن
لا يعزب آه اي اذا كان جميع صور الموجودات كما هي عليه حاصلة فيها بتوسط
تعقلها الواجب تعالى وجميع صور المعدومات ثابتة فيها لكونها مما ليس معلومات
لها وقد سبق انها تعقل ما ليس معلول لها بحصول صورته فيها وكانت الجواهر
مع تلك الصور حاضرة عنده تعالى لا يعزب عنه شيء اصلا ومن هذا ظهر وجه
آخر لذكر قوله كانت الجواهر العقلية تعقل آه **قوله** هذا كلام اقناعي من
وجوه آه لا يخفى ان قوله في المقدمة فاذن المعلولات الذاتية آه وكذا
قوله فيما بعدها فاذن وجود المعلول الاول آه دليل على ان ما سبق عليها
اثبات وبرهان لظهور ان مجرد التصوير ورفع الاستبعاد لا ينتج ذينك
المطلبين كما هو منطوق الفاء وكلمة اذن والقول بان معناه انه اذا
ارتفع الاستبعادات ثبت كذا لا لما سبق بل لما في الية البرهان
في نفسه بعيد جدا وكذا القول بتفرعه على غير ما ذكر قبيله فما قيل الدلالات

المذكور

المذكورة سوى السابع والثامن انما يتوجه ان كان مراد شارح الاشارات
الاستدلال على ان علم الواجب حضوري لا ارتسامي واما اذا كان
مراده رفع الاستبعادات التي ربما يتوهم توجهها على تقدير كون علمه
تعالى حضوريا فلا والظاهر هو هذا كما لا وجه له واما قوله هذا القائل فيه من
المحقق ابطل الارتسام اولا بما ابطل ثم قال هذا الكلام فالحضور قد لزم
من بطلان الارتسام فما ذكر بعده انما هو لرفع ما يتوهم على تقدير الحضور
ولا خفاء انه لو سلم لزوم الحضور من انتفاء الارتسام لا يابى ان يكون
بعده دليلا ايضا **قوله** ما ذكره من انه لا يحتاج العاقل الى قوله فلا يحتاج
ايضا آه لا يخفى ان هذا اعني ذكر عدم الاحتياج في الثاني مترتبا بالفاء
على عدم الاحتياج في الاول وكذا قوله في الآخر حتى يكون حضوره مستلزما
لحضوره صريح في انه مع انما يريد في هذا البحث منع ما افاده قوله كما لا يحتاج
العاقل آه من استلزام ادراك الذات بنفسها لادراك ما يصدر عنه
لذاته بنفسه يعني ان حضور الذات وادراكها بنفسها وان كان مستلزما
لحضور صفاتها لكن لا يتبين من ذلك ان يستلزم حضوره حضوريا بما بينه
ايضا كالمعلول الاول وليس قصده الى منع عدم احتياج الصادر في ادراكه
الى ارتسام صورته والا لوجب ان يقول ما ذكره من انه لا يحتاج في
ادراك ما يصدر آه ويبدل قوله حتى يكون حضوره آه بقوله حتى يكون

علمه حضوريا ولا شك ان قوله ولا تظنن آه انما يدل على مجرد عدم احتياج
الى الارتسام لا فادته ان القيام ليس بشرط فى التعقل لا على الاستلزام المذكور
فما قيل ان هذا منع للمقدمة المدللة فيؤول الى منع الدليل وقد ذكر عليه
ليس بشئ **قوله** القائمة بذات العاقل آه اشار به الى وجه كونها من
صفاته فان معنى الصفة هو ما يقوم بالموضوع كالنوص ولا يجب جواز ان يشتق
منه ما يحمل على محلها كما وهم وما قيل الاظهر ان يقال معنى قائم هو ذو قيام فهذا
خلاصة المشتق ومثله يوجد ههنا اذ يقال النفس ذو صورة الحرارة وهم اذ يصح
ان يقال زيد ذو مال وذو فرس ونحوه مع ان المال وغيره من الذوات
المتقررة فى نفسها ليست من صفات شئ **قوله** ليس لعلاقة الصدور الى
قوله بل تعقل الصورة آه اثبت المحقق الطوسى الدعوى المذكورة
بقوله ولا تظنن آه بان يعقل الصورة بنفسها ليس بعلاقة الحلول بل بعلاقة
الصدور والا لم يعقل ذاتك فابطله الشارح واثبت خلافه بادعاء ان
ذلك ليس بعلاقة الصدور بل بعلاقة الحلول فقط او مع الصدور اذ
لو كان بعلاقة الصدور فقط لم يحتج فى تعقل الامور الصادرة عنا المباينة
لنا الى صورة والتالى باطل بالوجدان واشار الى هذا الدليل فى آخر
كلامه فهذا البحث معارضة لدليل تلك الدعوية اعنى قوله لا تظنن آه كما
ان الثالث منع على دليل هذا الدليل اعنى قوله فانك تعقل آه ويؤيد

ما ذكرنا

ما ذكرنا قوله ليس بعلاقة الصدور بل تعقل الصورة بعلاقة الحلول آه
حيث ذكره على سبيل الدعوى لا على سبيل الجواز والاحتمال على نحو
ما ذكره فى الثالث من قوله لا يجوز آه كما هو شان المانع فما قيل هذا
منع لعدم اشتراط الحلول فى تعقل الصورة بنفسها وقد اثبته المحقق رحمه الله
بقوله ولا تظنن آه فيجب ارجاعه اليه وقد تعرض له فى البحث الثالث
وهم **قوله** تعقل الصورة بعلاقة الحلول آه اى تعقل الصورة بنفسها بالآخرين
العلاقتين لا التعقل مطلق كيف وتعقل الذات بنفسها ايضا فما اورد
ان تعلق العالم بالمعلوم لو انحصر فى هذين القسمين لم يكن لاحد منا علم
بالجزئيات المحسوسة ولا بالعلم بها لان تعلق النفس بالصورة الحالة فى
الآلات ليس بهذين الوجهين وهم يقضى منه العجب **قوله** نعم لو كانت آه
يعنى ان اريد الاستدلال من حال النفس على حال الواجب تعالى كما فعله
المحقق رحمه الله فانما يتم لو ثبت علمها بالصادر المباين بدون الارتسام
وليس كذلك وان اكتفى على مجرد ادعاء ان الصادر اذا كان مجردا
حاضرا عند المصدر لم يحتج الى حضوره بتوسط الصورة انما الاحتياج فيما لم يحضر
بعد الصدور كما فيما يصدر عن النفس لكان المطالبة بالبيان باقية اذ ما
وقع النزاع الا فى انه هل يكفى حضور الشئ بنفسه او لا بد من توسط
الصورة على ما قال الشيخ فى رسالته ان علم البارى لم يكن من الموجودات

الخارجية اذ العلم لا يكون الا صورة قوله يكون شرط التعقل احد الامرين
آه وما قيل لو كان كذلك فكان علمنا بالجزئيات مستلزما لحلول صورها
في النفس اذ حلولها في غيرها لا يوجب كونها صفة لها ولا عينا فيلزم تجرد
المادي او تجسم المجرد مع انه كلام على السند انه غير المساوي اذ له ان يقول
يجوز ان يكون شرط مطلق التعقل احد الامور الثلثة من كونه ذات
العاقل او وصفا له او لا لاته فلا يلزم مما ذكره ان يكون شرط تعقل
تلك الصورة الحلول يرد عليه ان الحق ما ذهب اليه جماعة منهم من ان
الصور الجزئية ايضا ترتسم في النفس على ما قال استاد الاستاد قدس سره في
حواشي شرح العقائد النسفية ذهب جماعة الى ان النفس ترتسم فيها صور
الكليات ولا ترتسم فيها صور الجزئيات المادية وانما ارتسامها في آلاتها
وذهب جماعة الى ان جميع الصور الكلية والجزئية انما ترتسم في النفس الناطقة
لانها المدركة للاشياء الا ان ادراكها للجزئيات المادية بواسطة لا بذاتها
وذلك لا ينافي ارتسام الصور فيها غاية ما في الباب ان الحواس طرق
لذلك الارتسام وهذا هو الحق انتهى وما قال ارباب المذهب الاول
من انه لا بد في ادراك الماديات من آلة متجزية ترتسم هي فيها حتى
لولا ذلك لم يبق المجرد مجردا مما ادلها بجب اتحاد الصورة العقلية مع
ذي الصورة في الحكم حتى يستلزم مادية ماديتها لكن ما ذكر الشارح في

السابع من ارتسام صور الجزئيات المادية في المجردة ليس مستقيما على اصول
الفلاسفة لا يلائمه هذا الكلام والله اعلم بحقيقة الحال قوله بل يكاد ان يكون
مصادرة هذا مبني على ان الشارح حمل فاء قوله فان حصلت آه على التعليلية
لا على فاء النتيجة وتحقيقه ان المحقق لما ذكر بعد قوله فانك تعقل ذاتك بيانا
لمنشاء المغلطة المردودة قوله وانما كان كونك محلا آه ورد عليه انه يلزم بناء
على التعليل المذكور ان لا يكون كونك محلا شرطا في الحصول ايضا كما انه ليس
بشرط في التعقل او يكون هو شرطا في التعقل ايضا كما انه شرط في الحصول فانه
كما كان يلزم من اشتراط كونك محلا في تعقل الصورة اشتراطه في تعقل الذات
مع انه ليس كذلك كذلك يلزم من اشتراطه حصول الصورة اشتراطه في حصول
الذات فان قيل فرق بين حصول العرض وحصول الذات قلنا ايضا فرق
بين تعقليهما فيجوز ان يكون تعقل العرض بنفسه موقوفا على حصوله لا تعقل الذات
وبالجملة قوله وانما كان آه يتضمن الحكمين اشتراط الحلول في الحصول وعدم اشتراط
في التعقل مع ما ذكره في تعليل الثاني جار في الاول ايضا ومن فرق يطالب
بالبيان فاجاب له عنه المحقق بتغير الدليل واثبات عدم الاشتراط بدليل
آخر فكانه قال حلول الصورة ليس بشرط في تعقلها اذ لو حصلت تلك الصورة بوجه
آخر غير الحلول حصل التعقل من غير حلول ولا شك انه مصادرة اذ معنى عدم اشتراط
الشيء بآخر هو امكان حصوله من غير حصوله وانما قال يكاد ان يكون مصادره

تواصفوا اولانه قد ينبه على تحقق المعرف بتحقق المعرف فيما اذا كان الثاني
اوضح تحققا فيه كما يقال هذا انسان لانه حيوان ناطق لكن لما لم يكن حصول
تعقل الصورة من غير حلولها ظاهرا لنا من عدم اشتراط الحلول في التعقل بل هما
سيان في الخفاء عندنا كان مايكاد ويقرب الى الفهم هو ان يكون مصادرة
وبما قررنا ظهر فساد ما قيل ان المدعى ان الحصول بالصدور يستلزم كون الصادر
عاقلا وقد اتى بهذه الدعوى في الدليل لكن لما كان المذكور فيه هو الحصول بوجه
آخر غير الحلول وهو اعم من ان يكون بالصدور قال يكاد يكون مصادرة
هذا وانما لم يجعل الشارح على ما ذكرنا النتيجة لان المقصود الاصلي هو قوله فان المعلولات
الذاتية آه ولا سترة على ان ترتبه على عدم اشتراط الحلول في التعقل جلي غير خفي
فتوسيط التفريع المذكور حالا طائل تحته فما قيل انما يكون مصادرة لو لم يكن
في كلامه دليل على تفريع هذا عنه لكنه اثبت المحقق اولا ان الحلول ليس شرطا
للعلم ثم ذكر التفريع المذكور وليس فيه مصادرة فمنشاء الشبهة الغفلة عن تقدم الدليل
وما ذكره التفريع وهم منشاؤه قلة التدبر وسوء الفهم قوله لا يظهر منه ان الحصول على
اي وجه وان كان على وجه الوجوب كان يكفي آه يعني ان ما ذكره انما يدل
على عدم اشتراط الحلول في التعقل فاللازم منه انما هو ان حصول الشيء لقابله
ليس لخصوصه مستلزما للتعقل بل لو حصل بوجه آخر في الجملة حصل التعقل ايضا
ولا يلزم منه ان الحصول على اي وجه يكفي في التعقل لجواز ان يكون الحصول على

112

وجه يكفي الامكان مطلق شرطا للتعقل حتى لو تصور الحصول بالامكان بوجه
آخر غير الحلول حصل التعقل ايضا فلا يكون الحصول للفاعل وان كان اقوى
كافيا في التعقل لكونه نحوا آخر من الحصول والمفروض ان نحو الحصول الاول
اعني الحصول للقابل وذلك النحو هو ان يحصل بالامكان شرط في التعقل فمحصل
الكلام ان ذلك الدليل لا يدل على عدم اشتراط الحلول اصلا كما مر في المنع
الثالث ولئن سلم ذلك فلا يلزم منه ان يكفي الصدور كما هو المقصود وما ذكره
من ان الحصول للفاعل ليس دون الحصول للقابل لا يجدي نفعا لما فصلته فمن
الوهم ما قيل معنى كلام المحقق ان شرط الادراك تعلق ما بل بكون العالم
قابلا للشيء او فاعلا له وتعلق الفاعل اشد فهو اولى بان ينكشف عليه الشيء فان
منع ذلك بجواز ان يكون شرطه الحلول خاصة فهو المنع الثالث والا فالكلام
تام بلا مرية وليس معناه ان تعلق خاصا اذا كان شرطا للعلم وكان تعلق
آخر اشد منه كان ذلك اولى بان يرد ذلك قوله اعني الحصول للقابل لكن لا من
حيث خصوصه بل من حيث انه حصول على وجه الامكان على ما عرفت قوله تحكم
بحت لانه مجرد دعوى من غير دليل وما قيل هذا انما يرد ان لو كان كلام الشارح
الاشارات على الاستدلال فيجب عليه الحكم بالاتحاد ليثبت الدعوى وليس
في كلامه الا جواز ذلك لئلا يتوهم ان العقل الاول اذا كان معلولا له لا يجوز
ان يكون نفس ذاته عين علمه تعالى بذاته فقد عرفت فساده بان تنزيل

الکلام بتوسط فاذن وجود المعلول یشهد علی ان غرضه هو الاستدلال والبرهان اذ لا ترتب له علی مجرد التصویر ورفع الاستبعاد ولو قیل معناه وجود المعلول یجوز ان یکون نفس عقله تعالی ایاه فمع بعده جدا یاباه قوله تعالی عن ذلک علوا کبیرا کما لا یخفی **قوله** التی لا تتمیز ای تلک الاعتبارات الثلث علیها ای علی جهة المعلول الاول فی الخارج فهذا نظیر وصف المعلولات الثلث بقوله المتباینة فی الوجود ذکرهما لتفریع قوله فالعلل متحدة فی الوجود آه واما تفسیره بانه لا تتمیز الاعتبارات علی الثلث ففیه انه لیس للحصر فی الثلث دخل فی المقصود اصلا فالتقیید به حشو لغو مع ان قوله فی الخارج حینئذ یاباه ایضا کما قیل انه ینافی ما فی شرح الاشارات ان الاعتبارات اربعة امکانه فی نفسه ووجوبه بالغیر وتعقله المبداء له وتعقله للمبداء وهم **قوله** کما تقرر فی موضعه اذ المشهور فیما بینهم هو استناد المعلولات المتکثرة الی الاعتبارات والمناقشة فی هذا السند بان مختار شارح الاشارات علی ما مر ان استنادها الی الامور الموجودة دون الاعتبارات کما توهم مما لا طائل تحته لما سبق انه صرح فی شرح الاشارات ان الکل متفقون علی صدور الکل منه جل جلاله وان الموجود معلول له علی الاطلاق وما عداه اما هو شروط ومعدات لافاضته فعلی ما اختاره ایضا العلة واحدة بالذات وهو الواجب تعالی مع تباین المعلولات بالذات وانما خص الشارح رحمه الله ما ذکره بالذکر فی السند لانه اشد نقضا علی ما قال من ان الاتحاد الذاتی

فی

فی العلة یقتضی الاتحاد الذاتی فی المعلول وکذا التغایر الاعتباری المحض فی العلة یستدعیه کذلک فی المعلول فان فیما ذکره الشارح العلة متحدة بالذات مع التغایر بمجرد الاعتبار والمعلولات متباینة بالذات **قوله** یفضی الی کون علم الواجب آه لانه لما حصل للجواهر بتوسط علمها بالاول الواجب تعالی العلم بالموجودات لحصول صورها فیها علی ما مر کان لها العلم بالصور بنفسها لما سلف من المحقق انک اذا تعقلت شیئا بصورة فانت لا تعقل تلک الصورة بغیرها بل کما تعقل ذلک الشیء بها کذلک تعقلها ایضا بنفسها من غیر ان یتضاعف الصور فیک فلا محالة کان القول بان تعقل الواجب للصور بواسطة تعقل الجواهر ایاها فکان متاخرا عنه تاخرا ذاتیا وذلک باطل لاستلزامه ان لا یکون تعالی مستکملا بالذات بل یتوقف استکماله علی استکمال غیره کما مر فی استدلال الحکماء علی نفی زیادة الصفات ان احتیاج الواجب تعالی فی کونه عالما وقادرا وبالجملة فی صفات کماله الی غیره یستدعی ان یکون تعالی ناقصا بالذات مستکملا بالغیر وهو خلاف ما اتفق علیه العقلاء بل مخالف للفطرة السلیمة وبما قررنا اندفع ما قیل یجوز ان یکون حصول الصور فی الجواهر مصححا لان یتصف کل واحد من الواجب والجواهر بالعلم من غیر ان یکون اتصاف شیء منهما به فرع اتصاف الآخر به وکذا اندفع منع استحالة التاخر المذکور نعم یرد علیه انه کما ان حصول الصور فی الجواهر نفس تعقلها ایاها علی ما سلف

كذلك هو نفس الواجب تعالى ايا لما ذكره المحقق انه تعالى الجواهر مع
تلك الصور لا الصور بغيرها بل باعيان تلك الصور فاين القول بتعقل الواجب
الصور بواسطة حصولها في الجواهر المحذور كيف والعلم الحضوري بالشيء هو نفسه
من غير تغاير الا بالاعتبار المحض لكن الظاهر ان الاشكال باق فانه اذا كان علمه
تعالى بها نفس حصولها في الجواهر ولا شك ان حصول العرض محتاج الى المحل
لزم احتياجه تعالى في علمه الذي هو من صفات كماله تعالى الى غيره اعني الجواهر
العقلية وقد مر انهم يتحرزون عنه والفرق بين احتياج واحتياج ما له يدفع
البيان **قوله** ان ارتسام صور الجزئيات المادية اي من حيث انها مادية كما يدل
عليه قول المحقق فان لا يعزب آه اذ لو اكتفى بالعلم بالوجه الكلي الذي يستتبع
العلم بالعلة لكان العلم بالمادي من حيث انه جزئي مادي عازبا خارجا عنه تعالى
اذ ليس الجزئية من انحاء العلم خاصة عنده كما يشعر به كلامه حيث حصر ادراك
المتغير هو متغير في الاحساس كما مر ولذا اعترض الشارح عليه فيما سبق بلزوم عزوب
بعض الاشياء عليه على ما لا يطلع وحررنا في صدور البحث فارجع اليه بقي ان
ارتسام صور المادية من حيث انها مادية لا يلزم من العلم بعللها لما قال المحقق
ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول لا الاحساس به وادراكها كذلك احساس
فقوله كانت جميع صور الموجودات الكلية والجزئية حاصلة فيها ان اراد
به ان صور الجزئيات من حيث انها جزئية الغ حاصلة فيها فالملازمة ممنوعة

وان

وان لم يرد شمولها تلك الصور ايا ما فالتفريع بعدم العزوب غير تام كما عرفت
فتأمل **قوله** لان المجرد عندهم لا يدرك آه اي على زعم المحقق لما سبق تصريحه
بان ادراك الجزئيات المتغيرة من حيث هي متغيرة لا يمكن الا بالآلات
الجسمانية فاندفع ما قيل ان الشارح قد حقق مذهبهم فيما سبق ان ما تدركه على
وجه الاحساس والتخييل يدركه هو تعالى على وجه التعقل فهو تعالى يعلم الاشياء
كلها حتى الجزئيات المادية بنحو التعقل بدون آلة جسمية فلا يرد شيء على التحقيق
اذ الكلام انما هو مع المحقق والايراد تام على زعمه **قوله** وليس لها تلك الالات
في اكثر النسخ بتقويم الجزاء اعني الظرف وفي بعضها بحذفه والمآل واحد ثم الاشارة
الى ما ذكر من الالات الجسمية التي ترتسم فيها صورها فمن عدم التدبر ما قيل انه
ليس مذهبهم اذ لها شروط عندهم **قوله** بل نفس الجواهر آه ترقي في الايراد
فبعد ابطال تعقل الواجب بواسطة الارتسام المذكور اولا وابطال ذلك الارتسام
ثانيا كانه قال بل نفس المقدمة التي بني عليها هذا المطلب اعني التعقل والارتسام
المذكورين غير صحيحة يعني بل نقول نفس تلك الجواهر معلولة لذاته تعالى مع ان
علمها بعللها اعني الواجب لا يستدعي العلم بها لحصول صور نفسها فيها لما تقرر عندهم
ان علم الاشياء بذواتها حضوري لا حصولي وقد اسلفناه في المقدمة التي مهدناها
لارتسام صور جميع الاشياء فيها وهي انها تعقل الواجب لحصول صورته
فيها وتعقل العلة لحصول الصورة يستلزم تعقل جميع معلولاتها كذلك لا تجري

فی نفس الجواهر مع انها معلومة له تعالی بذاته فلا یصح تلک المقدمة بکلیتها کما ادعاه
ویکون الاستثناء منها مثل سیاقة الفقهاء فی استثناء الاحکام الکلیة
فافهم فانه قد خفی علی بعض الناظرین فقال ان اراد ان نفس الجواهر معلومة
بذاته تعالی بذاته ای بذات کل واحد منها لا مع الصور القائمة بها فلا یجری
فی تلک الصور المقدمة الممهدة لعموم علمه تعالی فلا یکون الصور معلومة له یرد علیه
انه یخالف ما هو تحقیق مذهبهم من استناد جمیع الموجودات الیه تعالی وعموم
علمه تعالی لکل شیء وان اراد انها معلومة له تعالی بذاته ای بذات کل واحد
منها ونفسه لا مع اعتباراته فلا یکون اعتبار کون المعلول علما معلولة تعالی
فلا یکون الجواهر علما له تعالی فعنیه انه لم یشترط احد فی کون الشیء علما ان یصدر
هذا الاعتبار عن العلة وان اراد ان نفسها معلومة له تعالی بذاته تعالی ای
من غیر مدخلیة شیء آخر واشتراطه بخلاف الصور ضرورة احتیاجها فی وجودها وصدورها
عن الواجب الی محاله فلا یکون الصور معلومة له تعالی ففیه ایضا انه لم یشترط
احد فی علم الشیء الصادرة ان یستقل هو فی صدوره کیف وقد قال المحقق
بان النفس تعقل الصور العقلیة بنفسها لا بغیرها **قوله** الثانی من آه الظاهر ان یجعله
سابق والسابع ثالثا لان مورده مقدم فی کلام المحقق بان النفس تعقل الصور
العقلیة بنفسها لا بغیرها علی مورد السابع الا انه لما کان لهذا البحث ذیل طویل
وهو من قوله فان قلت الی آخر الکلام آخره دفعا للتشویش والانتشار **قوله**

یتوقف

یتوقف علیها الاختیار اما توقفه علی العلم فظ واما علی القدرة والارادة
فلانهما عبارة عن نفس العلم عند الفلاسفة علی ما فصله رئیسهم فی الشفاء
والاختیار بالمعنی الذی یثبتونه هو کونه ان شاء فعل وان لم یشاء لم یفعل
علی ما یصرح به الشارح الآن فما ذکره فیما سیجیء ان القدرة عندهم عبارة عن
کونه بحیث ان شاء فعل وان لم یشاء لم یفعل یؤول الی ان یقال انها عبارة عن
کونه بحیث یختار ولا خفاء انه حق لانه اذا ثبت العلم کان له حیثیة ان شاء
فعل وان لم یشاء لم یفعل قطعا الا انه تسامح فی العبارة فاقام اللازم مقام
الملزوم فلا یتوهم انه ینافی ان یکون القدرة نفس العلم لظهور ان کونه بحیث آه
لیس عین العلم یدل علی هذا ما ذکر قبیله ان القدرة عند المتکلمین عبارة عن صحة
الفعل والترک فانه تسامح فیه واراد انها عبارة عن کونه بان یصح منه الفعل
والترک والا فالقدرة صفة القادر والصحة صفة الفعل فلا یکون شیء منهما
عبارة عن الآخر فلا یرد ما قیل انه قد فسر القدرة فیما سیاتی بما فسر الاختیار
ههنا فهما علی ما ذکره بمعنی واحد هو انه ان شاء فعل وان لم یشاء لم یفعل فکیف
یصح منه الحکم بتوقف الاختیار علی القدرة ولیس بناء علی ما قلنا ولان الاختیار
هو الارادة مع ملاحظة الطرف الآخر فکان المختار ینظر الی الطرفین ویمیل
الی احدهما والمرید ینظر الی الطرف الذی یریده وظاهر ان المقید یتوقف علی
المطلق والارادة علی القدرة فالاختیار یتوقف علی الارادة والقدرة بلا شبهة

لان الكلام في الاختيار بالمعنى الذي يثبتونه وهو على ما ذكره وهو ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل لا عين المشية والارادة وما قيل المراد انها يتوقف عليها الصدور بالاختيار اذ الكلام فيه لا في نفس الاختيار فليكن الاختيار عين القدرة فكانه قال الصدور بالقدرة يتوقف على الثلثة ففي العبارة مسامحة والمناقشة سهلة ليس بشيء اذ لا يلزم من صدوره بالاختيار الا توقفها على الاختيار لكونه سببها لا على الصدور بالاختيار فلا دور حينئذ اصلا فان قلت معنى توقف الصدور بالاختيار توقف سببية الاختيار وصدور الشيء بالاختيار متوقف على سببية الاختيار فظ فالدور لازم قلت فحينئذ يشكل توقفه على الارادة فظهور ان سببية القدرة وهو الاختيار لا يتوقف على الارادة وان توقفت على نفس القدرة المتوقفة على العلم قوله لا يصدق ان شاء علم آه فان قلت المشية عندهم عبارة عن العناية الازلية وهي العلم على وجه النظام الاكمل فيجوز ان يوخذ العلم في جانب الشرط اجماليا وفي جانب الجزاء تفصيليا والاجمالي مقدم على التفصيلي فيصح الشرطيتان معا قلت المشية مغايرة لذاته البحت تعالى ولو بالاعتبار فتوقف علمه تعالى على المشية ودورانه معها يستدعي ان لا يكون ذاته البحت من غير توسط غيره ولو اعتباريا مقتضيا لعلمه الذي هو اعلى مراتب كماله الذاتي فيكون ذاته البحت مستكملا في مثل هذا الكلام الى الغير في الجملة وذلك نقص في حقه تعالى عن ذلك فالواجب ان يكون

علمه

116

علمه تعالى بالاشياء دائرا على نفس ذاته البحت من غير اعتبار امر آخر مطلق كالمشية ونحوها كما لا يخفى على انا ننقل الكلام الى علمه الاجمالي بالمعلول الاول بانه ان كان عين وجود المعلول الاول كالعلم التفصيلي عاد الاشكال برمته والا انتقض به ما اسلفنا المحقق في اثبات العينية اذ لا شك ان علمه تعالى بذاته العلة لذاتها يوجب العلم بمعلولاته اجمالا في تعليقات الفارابي اذا قيل الاول عقل قيل على المعنى البسيط انه يعقل الاشياء بعللها واسبابها حاضرة معها من ذاته انتهى فلما كان علمه بذاته عين ذاته التي هي علة للمعلول الاول كان علمه المذكور بالمعلول الاول عين ذلك المعلول على ما سبق بعينه والله اعلم قوله شناعة عظيمة هي ان يكون تعالى مجبورا في كل ما صدر عنه لان علمه تعالى بكل صادر عين وجوده بناء على ما سبق في بيانه اذا كان صدور الممكنات آه تعميق لزوم المحذور المذكور على هذا الشرط للاحتراز عما زعمه شرذمة من قدماء الفلاسفة من ان افاضة الوجود وتوابعه لازمة لذاته تعالى لزوم الضوء للشمس فصدور العالم منه من غير شعور به تعالى الله عما يفترون فاندفع ما قيل ان علمه تعالى بالحوادث في الازل يستلزم وجودها في علمه ازلا وان لم يكن الواجب مختارا فلا وجه لان يبني السؤال على كونه مختارا قوله مسبوقة بالعلم كما ذكرت اي بالسبق الذاتي فان ما ذكره هو ان الاختيار يتوقف على العلم ونحوه قوله ان يكون للحوادث وجود ازلي آه تحلية الجمع بلام الاستغراق وتوصيف الوجود

بالذات يدل على ان الاشكال من وجهين كما ذكرناه سابقا احدهما ان
يكون بجميع الحوادث الغير المتناهية وجود في علمه تعالى فينتقض برهان
التطبيق به كما اسلفه الشارح وثانيهما ان يكون الحادث ازليا فاشار الى
مخلص الاول بما اسبقه من ان علمه تعالى واحد بسيط فلا تعدد في المعلومات
بحسب علمه فلا يتصور التطبيق والى مخلص الثاني في آخر كلامه بان ذلك الوجود
للحوادث عين علمه تعالى بالذات وغيره بالاعتبار كان تميزها انما يجب حال
تعلق العلم بها لئلا يتعلق العلم باللاشيء المحض لا قبله وازليته ذلك الوجود
لا ينافي حدوث وجودها الخارجي هذا والقصر على احد الوجهين مما لا ينبغي كما لا يخفى
قوله اذا تعلق العلم آه لما لم يكن الشرطان بل كافيا في لزوم ذلك المحذور
فان توقف الاختيار على العلم انما يستلزم اصل العلم ولا ان للحوادث وجودا
وان ذلك الوجود ازلي فلذا ضم اليه ما ضم ذكر لاثبات الاول ان تعلق
العلم باللاشيء المحض محال بديهة ما اشار اليه الاثبات الثاني ان القول
بان التعلق حادث باطل لانه يفضي الى نفي كونه عالما بالحوادث في الازل
تعالى عن ذلك علوا كبيرا فاذا ثبت من الشرطان علمه تعالى متعلق بالحوادث
لتوقف اختيارها على علمها ثم ثبت ان تعلق العلم لا يتصور باللاشيء المحض
وان تعلقه ازلي ثبت قطعا ان للحوادث وجودا ازليا في علم الله تعالى
فمن عدم التدبر ما اورد عليه انه لا يلزم من وجوب سبق العلم على الافعال

الاختيارية

الاختيارية الا وجودها في علمه تعالى قبل الحدوث كما انفى لنا الاختيارية
الا وجودها في علمه تعالى قبل الحدوث كما انفى لنا الاختيارية لا في الازل
كما زعمه وليس ضم الى ذلك المقدم امتناع كونه تعالى محلا للحوادث فيمتنع
حدوث علمه القائم به تعالى فيكون المقدم المذكور لاثبات اصل العلم يرد
عليه ان اصل ثبوت العلم كاف سواء كان قبل وجود الحادث او بعده لئلا
يلزم كونه محلا للحوادث فلا مدخل لما ذكره من سبق العلم على الافعال الاختيارية
حيث لم يفهم وجه تعليله بقوله اذ تعلق آه وغفل عن قوله كما ذكرت فحمل السبق فيه
على الزمانية قوله ومما يقوله الظاهريون آه احتراز عما قاله المحققون منهم من
ان تعلق العلم بها ازلي والعلم بانه وجد هو العلم بانه سيوجد وقد امضينا
قوله الى نفي كونه عالما بالحوادث وان كان عالما بالاطلاق بمعنى قيام صفة
العلم به ضرورة ان العلم بالشيء لا يتصور بدون كونه معلوما فما توهم انه كما
لا يحتاج في كونه بصيرا الى ان يكون له مبصر بالفعل كذلك يجوز ان لا يحتاج
كونه عالما الى ان يكون له معلوم بالفعل لا بد لنفيه من دليل ليس بشيء منشأه
عدم الفرق بين كونه عالما بمعنى قيام الصفة به وبين كونه عالما بالشيء الا يرى
ان كونه بصيرا بالشيء ايضا يقتضي ان يكون ذلك الشيء مبصرا له بداهة قوله
المخلص ما اشرنا اليه آه لا ما قيل تعالى في المحاكمات من ان صفاته تعالى مثل
ذاته تعالى ليست بزمانية فالماضي والحال والاستقبال عندها سواسية

فيجوز ان يكون تعلق علمه تعالى ازليا ومع ذلك يتعلق بالحادث في
وقته فان كل شيء في وقته حاضر عنده دائما اذ قد عرفت كونه على ما
يدل عليه كلام الشيخ في الشفاء وقدم تفصيله فتذكر **قوله** وذلك العلم مبدا آه
يعني ان الموجود في علمه تعالى جميع الاشياء اجمالا لا التفاصيل حتى يجري
فيها التطبيق بحسب علمه تعالى بل انما وجود التفاصيل في الخارج ومعلوم انها
في الخارج لا تبلغ مبلغ اللاتناهي اتفاقا سواء كان لها مبدا كما هو عند
المليين اولا كما يقوله الحكماء لتجويزهم عدم تناهي الحوادث متعاقبة غير
مجتمعة الوجود في الماضي والحاصل انه لا بد في جريان التطبيق من امرين
احدهما ان يكون الآحاد غير متناهية وثانيهما ان يكون منها متميزا في الوجود
عن الآخر فان نظر الى علمه تعالى فهي وان كانت غير متناهية لاحاطة علمه
تعالى بجميع الاشياء المعدومات والموجودات لكنها هناك متحدة غير
متكثرة كما مر وان نظر الى الخارج فهي وان كانت هناك تفاصيل متكثرة
متميزة بعضها عن بعض لكنها في الاستقبال ليست بغير متناهية في الخارج
وان كانت غير واقفة عند حد وكذا في حد الماضي اما على تقدير حدوث
العالم فظاهر واما على تقدير قدمه كما زعمه الحكيم فلانه يقول ان في صورة
التعاقب انما يوجد في الخارج متناهية دائما ما كان فلا مجال لاجراء التطبيق
فيها لا بحسب العلم ولا بحسب الخارج قوله وذلك العلم آه لدفع ما اورده سابقا

118

من ان القول ببساطة العلم آه لدفع ما اورده سابقا من ان القول
ببساطة العلم لا يحسم مادة الاشكال لان معلومات الله غير متناهية سواء
كان العلم بها واحدا او متعددا فيجري التطبيق وحاصل الدفع ان وجود
التفاصيل التي هي مبنى اجراء التطبيق في الخارج لا في ذاته تعالى ومعلوم
انها في الخارج متناهية فلا مساغ لاجراء التطبيق بحسب الخارج ايضا للتناهي
كما لا يتصور بحسب علمه تعالى للاتحاد وعدم تميزها في الوجود **قوله** قبل هذا
الوجود آه قبلية ذاتية فانه اللازم من تفرعه على صدوره منه تعالى بالاختيار
على ما تقدم ان الاختيار يتوقف على العلم ونحوه **قوله** الى وجود واجب حتى
لا يحتاج الى صدوره عن الواجب تعالى المختار **قوله** وكلاهما محال لان اما
الاول فظ لكونه تسلسلا في الامور المترتبة في جانب العلل واما الثاني فلان
الكلام في وجود الممكنات فلو كان واجبا لخرجت من الامكان الى الوجوب
ولا توهم ان المراد من الواجب المنتهى اليه الباري تعالى ومن الانتهاء اليه
الانتهاء بلا واسطة وانما كان محالا لانه لزم حينئذ قدم الحادث الذي صدر
عن الواجب بلا واسطة ولزم منه قدم الحادث الذي صدر من الحادث
الاول وهكذا فلزم قدم اول الموجودات الذي كان الكلام فيه فلا يكون
حصوله بالاختيار هذا خلف رفع اشتباه لا معنى حينئذ لزيادة لفظ الوجود في
قوله الى وجود واجب ليس بشيء فان هذا الوجود المنتهي الى الواجب اما ان

يصدر عنه تعالى بالاختيار ايضا كان الوجودات اولا فعلى الاول كان التسلسل
قائما بعينه لما تقرر ان كل ما صدر بالاختيار يجب ان يكون مسبوقا بالوجود
العلمي فالانتهاء المذكور لا يجدي طائلا والترديد بينه وبين التسلسل
كان قبيحا وعلى الثاني يرد ان القول بعدم اختياره تعالى في هذا الوجود
العلمي مع اختياره في الوجود العلمي الاول تحكم بحت فان الايجاب وسلب
اختياره تعالى فيما صدر عنه نقص في حقه تعالى مطلقا لا فرق بين الوجودات
العلمية في ذلك فان سلم النقص المذكور سلم في كلها وكذا الوجوب في
الكل كما فعله الشارح وعلى هذا قال الشارح وينقل الكلام الى الوجود آه اذ لا فرق بينه
صادر وصادر حتى يكون الاختيار في احدهما كمالا والايجاب نقصا ويكون في
الآخر عكسه فان قلت غاية الامر ان سلب الاختيار في الوجود الاخير ايضا
محال وما المقصود الا لزوم المحال قلت فحديث الانتهاء الى الواجب تعالى
وما ذكر من التطويل يكون لغوا محضا اذ يكفي انه اما ان يتسلسل او يلزم سلب
الاختيار والكل محال وقد يقال المراد من الوجود الواجب الوجود الذي
يكون صدوره عن الواجب واجبا فلا يكون الواجب تعالى فاعلا مختارا
بالنسبة اليه حتى يستدعي وجودا آخر فيتسلسل وفيه ان وجوب الصدور
عن الفاعل لا ينافي اختياره عندهم اذ معنى الاختيار على رأيهم هو ان شاء
فعل وان لم يشأ لم يفعل وقد صرحوا بان مقدم الشرطية واجب الصدق في

حقه تعالى فيكون الفعل واجبا له تعالى في شرح المواقف اما الفلاسفة
فانهم قالوا ايجاده للعالم على النظام الواقع من لوازم ذاته فيمتنع خلوه
عنه وذهبوا الى ان مشية الفعل الذي هو الفيض والجود لازمة لذاته
تعالى كلزوم العلم وساير صفاته فيستحيل الانفكاك بينهما فمقدم الشرطية
الاولى واجب صدقه ومقدم الثانية ممتنع الصدق انتهى ولو قيل المراد
الصدور بلا توسط شيء اصلا حتى المشية ايضا قلت فيكفي ان يقال اذ ينتهي
الى وجود لم يصدر عن الواجب بواسطة شيء حتى المشية فلا يكون فاعله مختارا
لوجوب توسط المشية في صدور ما يصدر بالاختيار ولا دخل فيه لكون
ذلك الوجود الصادر بلا توسط المشية واجب الصدور او ممكنه ففي الكلام
ترك ما يعني وذكر ما لا يعني **قوله** موجب بالنظر الى صفاته الذاتية وما في
شرح المواقف من ان دعوى ان ايجاب الصفات كمال وايجاب
غيرها نقصان مشكلة لا يخلو عن تأمل لظهور ان غير صفاته تعالى الذاتية
ليس مثل تلك الصفات في الكمال فيجوز ان يكون ما هو في اعلى مراتب
الكمال مقتضى ذاته تعالى بلا توسط شيء كالمشية مثلا فلنلتزم لئلا
يلزم ما سبق من المحال **قوله** عين علمه بالذات لان انكشاف الحوادث
يستدعي تميزها عند العالم قطعا بل يمكن ان يقال ان ذلك الانكشاف
هو التميز المذكور في الخارج وان تغايرا في المفهوم واياما كان يكون ما به

الانكشاف كافيا في افادة ذلك التميز سواء كان ذلك الامر انتزاعيا
او حقيقيا وما به التميز عند العالم هو الوجود العلمي وما به الانكشاف هو العلم
فيكونان متحدين بالذات قطعا فلا يرد انه لا ينطبق على مذهب المتكلمين
كما ادعاه في آخر كلامه فان العلم صفة حقيقية له تعالى عندهم فلا يكون وجود
الحوادث عينها نعم يوافق ما قالوا في العلم به الحكماء اعني حصول الصورة فان الصورة
نفس الحوادث وذلك لان تلك الصفة الحقيقية كما يحصل بها من حيث تعلقها
الانكشاف كذلك بها من حيث تعلقها يحصل التميز عند العالم فيكون الوجود العلمي
اعني ما به يتميز عند الباري تعالى نفس الصفة من حيث تعلقها وما المحذور فيه نعم
الوجود الخارجي للاشياء لا يكون عين صفة الباري تعالى ضرورة فتدبر
قوله وغيره بالاعتبار فانه من حيث يتميز به الشيء عن غيره وجود ومن حيث
انه ينكشف هو به علم وبناء على هذا التغاير الاعتباري يصح الظرفية في قوله
وجود الحوادث في علمه تعالى على التسامح والتوسعة كما هو شان الظرفية
قوله لا يمكن مثل ذلك آه اي لا يمكن ذلك الجواب في دفع مثل السؤال
المذكور الذي دفع به وهو ان يقال مثلا ان الوجود العلمي للمعلول وهو
الوجود الخارجي له عنده صادر عن الواجب وهو مختار فيحتاج الى سبق العلم
فيكون قبله وجود آخر وهكذا فيتسلسل قوله على التقرير آه وهو ان الوجود
الخارجي للمعلول عين العلم به فالحاصل ان القول باتحاد الوجود العلمي بالعلم

لما

كما مر منتجه واما القول باتحاد الوجود الخارجي معه فلا يخلو عن اشكال فاما
ان يقال بالايجاب فيلزم ان يكون تعالى موجبا في الوجود الخارجي
لغير الصفات او بالاختيار فيلزم ان يكون تعالى مختارا في علمه تعالى فيتسلسل
او يدور لما مر من توقف الاختيار على العلم والقول بانه تعالى موجب فيه باعتبار
ومختار فيه باعتبار آخر تعسف كما فصله الشارح قوله ما ذكرناه آه اي في
قوله قلت قد سبق آه وهو ان علمه الذي هو عين الوجود العلمي من صفاته
تعالى الذاتية التي هو موجب بالنظر اليها قوله الخ يكون علمه تعالى غير ذاته
فيصح صدوره عنه بالايجاب وكونه من صفاته الذاتية وبما ذكرنا اتضح فساد
ما توهم انه ليس المراد بمذهب المتكلمين تمام مذهبهم بل بعضه وهو مجرد ان
يكون علمه تعالى غير ذاته والا فهو عندهم قائم به تعالى وعلى ما ذكره منفك
عنه لعل منشأه توهم ان ما ذكره الشارح هو اتحاد الوجود الخارجي بالعلم
ولا شك ان اول كلامه وآخره ينادي على فساده كيف وحينئذ يكون
ما ذكره عين ما قرره المحقق ولو حمل هذا القائل قوله ما ذكرناه على تقرير
المحقق رفع بعده عنه فيه انه يهدمه ما سياتي من قوله فان قلت على
ما ذكرته من سياق المتكلمين اه قلت على اصولهم لا باس بقيام آه
اذ لا مساغ لتوهم قيام الممكنات بحسب الوجود الخارجي بذاته تعالى
قوله ويكون الممكنات آه الظاهر انه عطف على يكون الاول لتقييده

بقوله حينئذ اى حين اذ ثبت ما ذكرنا مع ان العلم الاجمالى للواجب تعالى
ثابت على مذهب الحكماء ايضا فانهم قالوا انه تعالى يعلم جميع الممكنات
اجمالا فى ضمن علمه بذاته لعله لم يلتفت الشارح الى رائهم كما سيجئ قوله موجودة
فى علم الله قد عرفت انه من توسعات الظروف والا فقد نص الشارح
فى السابق واللاحق على ان الوجود العلمى عين علمه بالذات قوله ومعنى
الاجمال آه لا يخفى ان سابق الكلام ولاحقه ناطقان بان مراده
بالعلم الاجمالى ما هو المشهور وهو ان يدرك الكل دفعة واحدة بصورة
واحدة على ما ياتى من الشارح ان المعقول من العلم الاجمالى هو ان يكون
العلم بالكل دفعة واحدة ويحلل الى العلوم بالاجزاء فالعلم اعنى تلك الصورة
بالوحدانية والمعلول متعدد كما سابقه فلا قدح واعلم ان ما ذكرناه
آه مرتبط بقوله قلت قد سبق آه كما عرفت وهو جواب عن قوله
فان قلت هذا الوجود العلمى آه ومن البين ان الاشارة هنا انما هى
الى ما سبق عليه من انه يعلم بعلمه البسيط الاجمالى ولا شك ان الحكم
عليه بانه مبدا لوجود التفاصيل فى الخارج يقتضى ان يكون المراد
منه هو التعقل الاجمالى الذى قال الحكماء بانه الخلاق للصور التفصيلية
فى الخارج على ما مر فالحمل على ما اشار اليه سابقا يقتضى ذلك فانه
المشار اليه فى السابق حيث قال فيه وفيما ذكرنا مخلص عن ذلك فان

قلت

ومعنى العلم الاجمالى

121

قلت العلم الاجمالى ليس علما بالفعل قلت قد حقق فى موضعه ان العلم الاجمالى
علم بالفعل وهو التعقل البسيط الذى يجعله الفلاسفة مستفادا من
المبادى العالية قالوا والتعقل الاجمالى للبارى هو الخلاق للصور التفصيلية
فى الخارج ذلك ان تقول التعقل الاجمالى فينا ايضا مبدا للصور التفصيلية
فى اذهاننا انتهى وانا لاحقه فلان ما توهمه بعضهم والتمثيل الذى ذكروه انما
فى ذلك المعنى وكذا الذى حقق فى الكتب العقلية هو ذلك لا غيره وبالجملة
قد تحقق من كلامه ان مراده من العلم الاجمالى ههنا هو الذى سبق وهو المبدا
للتفاصيل فى الخارج كما ان العلم الاجمالى الذى يحصل لنا عند السؤال عن المسئلة
مبدا للتفصيل يقع بعده كما نص عليه ههنا وفيما سبق ايضا وقد ذكر ههنا ان
المعقول من العلم الاجمالى هو ان يكون العلم بالكل دفعة واحدة آه وهو المعنى
المتعارف عنده فهو المراد لما ذكر فان قلت العلم عند جمهور المتكلمين صفة
ذات تعلق وعند محققيهم نفس التعلق فلا بد ان يفسر العلم الاجمالى بان يكون
لصفته تعالى الحقيقية او لذاته تعالى تعلق واحد بالكل من حيث هو كل لا ان
يكون لكل جزء منه تعلق آخر والا لم يكن ما ذكره منطبقا على مذهب المتكلمين
كما ادعاه قلت زيادة لفظ السياق فى قوله جار على سياق مذهب آه
دون قوله واما على مذهبهم بعينه حتى يحتاج الى التطبيق فيما بينهما بل
اراد ان ما ذكره جار على سياق مذهبهم وطريقه فانه كان علمه تعالى على مذهبهم

غير ذاته قائم به تعالى كذلك على ما ذكره الدانه عندهم صفة حقيقية
ذات تعلق مثل القدرة ونحوها وعلى ما ذكره صورة وحدانية تحصل له عند
ادراك الكل دفعة كما يحصل عند رؤية الجماعة من بعيد ولا باس بقيام تلك
الصورة بذاته تعالى كما لا باس بقيام تلك الصفة به تعالى ومن رام الفرق
فليس له بد من البيان قوله لو فرض آه فيه اشارة الى ان ما يتبادر الى
الوهم انه ليس علما بالفعل اصلا مجرد فرض والتحقيق انه بالفعل من وجه وبالقوة
من وجه آخر في شرح التجريد انه ليس ذلك بالقوة المحضة بل هو علم بالفعل
نظرا الى الجملة من حيث هي جملة وعلم بالقوة نظرا الى التفاصيل التي تركبت
منها انتهى فالتوهم لما لم يتمكن من تميز وجه من وجه وجزم بما هو اقوى في الكشف
والادراك اعني العلم بالتفاصيل مفقودا حكم بانه ليس هناك علم بالفعل اصلا
بل انما هو بالقوة قوله فانه يتبادر آه تعليل لقوله توهمه بعض المتاخرين
وبيان لمنشاء ذلك التوهم يعني انما توهمه بعض المتاخرين وبيان
لمنشاء ذلك التوهم يعني انما توهمه لانه المتبادر الى الوهم وقوله فانه لو فرض
آه علة لقوله لا بالقوة هذا وان كان جليا قد صار على بعض الناظرين خفيا
فزعم ان الفاء في الثاني عاطفة عطفت ما بعدها على ما تحت الفاء الاولى
التعليلية عطف الجملة على الجملة فالمجموع علة لقوله لا بالقوة فهو اشارة الى
جوابين عن ذلك التوهم احدهما ان يكون العلم بالقوة في المثال
ام

ام يتبادر الى الوهم فهو توهم محض وثانيهما انه لو سلم ذلك فليس الحال
في الممثل له كذلك وانت خبير بانه مع ما فيه من البعد والحزازة يرد عليه
انه لا حاجة الى الاشارة الى ما ذكر في الجواب الاول بعد ما اشار اليه بقوله
توهمه وبقوله لو فرض بكلمة لو ولفظ الفرض على ان عدم القوة في المثال
لا يستدعي عدمها في الممثل له كما اشار اليه في قوله لو فرض آه ان عدم
الفعل في المثال لا يقتضي عدمه في الممثل فلا يصح قوله فانه يتبادر آه علة
لقوله لا بالقوة حتى يكون جوابا آخر لانه انما ذكر في الممثل الا ان يقال
انه مجرد الزام لذلك البعض فانه قائل بوجوب التطبيق فيما بين المثال و
الممثل له ولا لو قع فيما وقع قوله وقد حقق ذلك في الكتب العقلية
في الشفاء ما حاصله ان ضرورة العقل قاضية بالفرق بين حالة كانت
قبل حصول العلم الاجمالي بشيء وحالة هي في زمان حصوله بانه في الاول
ما له قوة محضة قريبة او بعيدة دون الثاني فان الصاحب يتقنا بالفعل
لا يحتاج ان يحصله بقوة بعيدة او قريبة فذلك المتيقن انما تيقن بعين
ذلك الشيء فذاك وانما تيقن بان هذا الشيء مخزون عنده اذا شاء
علم فيكون هذا الشيء حاصلا له بالفعل لانه من المحال ان يحكم على المجهول
بالفعل بانه مخزون عنده فهو بهذا النوع البسيط معلوم بالفعل عنده
قطعا فالقول بانه علم بالقوة المحضة القريبة من الفعل باطل قوله اي قائمة

آه وانّ احتمال ان يكون هى عين العلم بها فقد دفعه بتقييد الحكماء بالقائلين
بان علمه عين ذاته ومنهم الشيخ كما يدل عليه ظاهر كلام الشفاء على ما اسلفنا
فانه اذا كان علمه مطلقا عين ذاته استحال ان يكون الممكنات عينه لافضائه
الى ان يكون هى عين ذاته تعالى ضرورة ان عين ما هو عين للشئ عين له
فلا يتوهم انه لا حصر فيما ذكر اذ من الجائز ان يكون تلك الممكنات عين العلم
بها على ما ذهب اليه المشائيون من ان علمه بالممكنات عين الممكنات كما
ان العلم بذاته عين ذاته نعم يرد ان اللازم منه هو ان لا يكون الممكنات
بحسب الوجود الخارجى عين العلم بها كما هو راى المشائيين لا انها بحسب الوجود
العلمى لا يكون عين العلم بها كما هو المدعى على انه يقتضيه توصيف الممكنات
بالموجودة فى علم الله كيف لا والممكنات بحسب الوجود العلمى هو العلم فالحصر فيما ذكر
ممنوع وجوابه انها اذا كانت عين علمه الذى هو عين ذاته تعالى كما هو المفروض
كانت هى بحسب الوجود قائمة بانفسها كذاته تعالى بالضرورة فيكون مندرجا
فى الشق الاول قوله على اصولهم آه اى على اصول المتكلمين وهى جواز ان
يكون الواحد عالما وقادرا بلا معنى لشئ واحد وجواز ان يترتب عليه الاثار
كالانكشاف مثلا بتوسط امر قايم به لا باس به فكذا على ما ذكر على سياق
المتكلمين وطريقه اعنى ان يكون العلم عبارة عن الصورة الوحدانية القائمة
به تعالى كما هو ظاهر ان تلك الاصول كما هى اصول لمذهبهم من قيام الصفة

الحقيقية بذاته تعالى كذلك اصول لما هو على سياق مذهبهم وطريقه من
قيام تلك الصورة الوحدة به تعالى فلا مساغ لان يقال كان كلام السائل
فيما هو على سياق المتكلمين لا فى نفس مذهبهم فنفى الباس على اصولهم لا ينفع
هذا ثم لاحد ان يقول كما لا باس على اصول المتكلمين باختيار الشق الثانى
بناء على كون الممكنات بحسب الوجود العلمى هو العلم كذلك لا باس على اصول
الحكماء باختيار الاول بناء على الاتحاد المذكور فانه اذا كان العلم عين ذاته
فليكن الممكنات بحسب الوجود العلمى كالعلم عين ذاته تعالى فيكون قائمة
بنفسها وكما لا يلزم من اتحادها مع العلم على سياق المتكلمين تكثر فى صفة العلم
لكونها متحدة فى ذلك الوجود كذلك لا يلزم منه على مذهب الحكماء تكثر
فى ذاته تعالى لما ذكر بعينه فلا وجه لما قال رح من ان الترديد على مذهب
الحكماء وسقوطه على سياق المتكلمين فتدبر قوله متحدة لما عرفت من وحدة
الصورة الاجمالية التى هى العلم والوجود العلمى من غير تغاير الا بالاعتبار
وبما قررنا سقط ما قيل المعلومات غير موجودة عند المتكلمين بوجود العلمى
وعلى تقدير تسليمه فلا وجه لكونها متحدة فى الوجود قوله الممكنات اى الممكنات
بحسب الوجود العلمى حاصلة فى العقل وليست قائمة اى اصلا لا بانفسها ولا بذاته
وفى بعض النسخ قائمة به فتخصيص هذا القيام بالنفى لانه المشتبه بالحصول
فيه واما قيامها بانفسها فمعلوم انتفاؤه على اصول المتكلمين فانهم لم يجوزوا قيام

العلم ونحوه بنفسه وعلى اي تقدير ههنا جواب باختيار الشق الثالث الذي
لم يتضمنه الترديد المذكور ولا تتوهمن ان المراد بالممكنات ههنا نفس المعلومات
على ما في حواشي شرح التجريد ان ذلك البعض يقول بحصول المعلوم في الذهن
حقيقة بنفسه بدون القيام فالمعلوم حاصل في الذهن غير قايم به والعلم
قايم به وصفة له مخالف بالذات للمعلوم لان الترديد السابق انما كان
في الممكنات بحسب الوجود العلمي التي هي العلم فالقول بحصول المعلوم بدون
القيام لا مخلص فيه عن ذلك الترديد اصلا بل هو باق بعينه كما لا يخفى فحاصل
كلام الشارح هو انه كما ان لبعضهم ابداء الفرق بينهما في المعلوم كذلك يجوز ان
يقال مثله في الصور العلمية ويؤيد ما ذكرنا انه لم يجعل القول بحصول الاشياء في العقل
بدون القيام مندرجا تحت ما ابداه بعض المتاخرين بل ذكر من جملة ما ابداه
مجرد الفرق بين مطلق القيام والحصول ثم ضم اليه القول المذكور حيث عطف قوله
يقال آه على قوله يذهب وبما حررنا ظهر ان ما اورد عليه ان ننقل الكلام الى هذا
الوجود للممكنات بانه صادر عن الواجب تعالى بالاختيار فيلزم ان يكون
بها قبل هذا الوجود وجود آخر وهكذا على ما مر ولا يمكن ان يقال ان هذا الوجود
عين صفة العلم والواجب موجب بالنظر الى صفاته لان الصفة قايمة بذاته
تعالى والممكنات ليست قايمة به وان كانت حاصلة فيه ولهذا يلزم القول
بامور غير متناهية موجودة في علمه تعالى فينتقض البرهان به وما ذكره في المخلص

من ان علمه اجمالي لا ينفع ههنا اذ العلم مخالف بالماهية للمعلوم على اختيار ذلك
البعض كما عرفت لا اجمال في العلم لا يستلزم الاجمال في المعلوم الذي يكلفه بالذات
وهم منشأه قلة التدبر **قوله** وقد حققنا في هذا آه وقع لي عسى ان يقال كيف
يمكنك الذهاب الى ما قد حققت فيه بعض تعليقاتك وحاصله انه ما قد حققته فيه يجب
الاحتمال بل بطريق الدعوى والجواب عن السوال السابق بمنع الحصر فيما ذكر يكفي
فيه الجواز والاحتمال **قوله** من حيث انه قد ذكره آه لا يخفى ان ادراج لفظ
الاحتمال في قوله الاحتمال الذي ابداه آه ووضع المظهر موضع المضمر في هذا
القول يشهد بان الشارح متفطن بان بعض المتاخرين يعني شارح التجريد ان
ابداء الاحتمال والجواز لا الجزم واليقين واما من ذكره بطريق الدعوى فهو بعض
آخر منهم والقدح في الفرق المذكور انما هو بطريق الدعوى كما ذكره بعض منهم
واما بحسب الاحتمال كما ابداه شارح التجريد فلا قدح فان قلت المعرفة اذا اعيدت
معرفة كان الثاني عين الاول فبعضهم في الثاني يكون عين ما في الاول قلت
بل قد يكون غيره كقوله تعالى وانزلنا اليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين
يديه من الكتاب فليحمل كلامه عليها اذ مجرد الاحتمال اذا كان صحيحا كاف للموجه
مع انه لا يبعد ان يقال ان لفظ البعض لتوغله في الابهام لا يكتسب التعريف
عن المضاف اليه فهو في حكم النكرة المعادة نكرة فيكونان متغايرين وان
اثبت فحوى ادراج الاحتمال في الاول وذكر الدعوى في الثاني يكفي في الشهادة

على ذكرنا فسقط ما قيل ان شارح التجريد قال بهذا الفرق في جواب المستدل
حيث استدل من نفى الوجود الذهني بان الاشياء لو كانت حاصلة في الذهن
لزم ان يتصف الذهن بالحرارة والبرودة مثلا فاجاب في ذلك الشارح بان الاتصاف
انما يلزم لو كان الحصول فيه مستلزما للقيام وليس كذلك فان بينهما فرق فيمكن
تقرير كلامه بوجه لا يكون مستدلا لان وظيفته المنع فعلا قد ذكره بعضهم بطريق
الدعوى فريب فيها مرية **قوله** بعضهم لعله عنى به صاحب التحصيل كما اراد
بالاول شارح التجريد حيث قال في التحصيل في بيان علمه تعالى انه تعالى اذا
كان يعقل ذاته فيعقل لوازم ذاته والا ليس يعقل ذاته بالتمام واللوازم التي
هي معقولاته تعالى وان كانت اعراضا موجودة فيه تعالى فليس مما يتصف تعالى
به الى ان قال وانما يمتنع ان يكون ذاته تعالى محلا لاعراض ينفعل عنها ويتصف
بها اه **قوله** موجودة في علمه لا في الخارج حتى يرد ما توهم انها اذا لم تكن
قائمة به تعالى كما قال ومن البين عدم قيامها بغيره تعالى فتكون قائمة
بنفسها فيلزم ان يكون للاعراض بل للممتنعات قيام بنفسها ويرد عليه
ما يرد على المثل الافلاطونية فان القائم بنفسه انما هو من اقسام الموجود
في الخارج وما يرد على المثل انما يتجه لو قيل بوجوده في الخارج كما صرح به
ولو اريد بالقيام بنفسه عدم الاحتياج في الوجود العلمي الى محل يتقوم هي به
اجزاؤه ولا محذور فيه ولرفع هذا لم يكتف الشارح على ان يقول موجودة في
ذاته

في ذاته كما هو الظاهر ومن لم يتنبه لهذا ورد عليه ذلك **قوله** الذي هو عين
ذاته فتكون موجودة في ذاته ولا محذور فيه اذ الكلام انما هو في وجودها
العلمي الاجمالي وقد سبق منه ان الممكنات في هذا الوجود متحدة لانه على ما صرح
الشارح عبارة عن ان يكون العلم بالكل دفعة واحدة فلا يلزم حينئذ وجود
الكثرة في ذاته كما لم يلزم على ذكره على اصول المتكلمين تكثر في صفة العلم **قوله**
ولا تكون قائمة به حتى يلزم ان يكون تعالى فاعلا وقابلا معا بالنظر اليها لان
كونه قابلا لها انما يلزم اذا كان متصفا بها ولذا لا يقال للمكان او الزمان
انه قابل لما فيه كيف وقد قال بعض الفضلاء ان القبول اما بمعنى الامكان
الذاتي او الاستعدادي او نفس الامري او بمعنى الاتصاف فلا يرد ما قيل
انه ينافي ما ذكره من امتناع كون شئ واحد فاعلا وقابلا لشئ واحد
اذ القابل للشئ هو ما حصل فيه ذلك الشئ اعم من ان يكون قائما به او لا نعم
بقي ان ما ذكره في امتناع القبول مع الفعل بل يجري في الحصول في
الشئ ايضا او لا فعليك بتفصيل دلائلهم تركناه مخافة الاطناب والاملال
قوله ويمكن حمل آه لان المثل الافلاطونية في المشهور كما نص عليه الشارح
سابقا هي الصور المجردة الغير القائمة بشئ ولا شك ان عدم القيام
بشئ لا ينافي الحصول فيه بناء على ما ذكر من الفرق بينهما وفي بعض النسخ ولا
يمكن آه بزيادة لا النافية ولعله وقع من قلم الناسخ وما ذكر في توجيهه

ان المثل الافلاطونية جواهر مجردة موجودة فى الخارج والممكنات الموجوده
فى علمه تعالى ليست بموجودة فى الخارج وان كانت موجودات علمية ليس
بشئ فان الواقع فى عباراتهم على ما فى الشفاء وغيره هو الوجود مطلق وهو
وان كان ظاهرا فى الوجود الخارجى لكن حمله على وجه يعم الوجود العلمى ليس
بخارج عن حيز الامكان ولذا قال الفارابى فى الجمع بين رأيي افلاطون
وارسطو انه اشارة الى ان للموجودات صورا فى علم الله تعالى باقية لا تتبدل
ولا تتغير على ان قوله والدلائل التى ذكرت آه يظاهره لا يلائم تلك النسخة وقد
يتمحل بان المعنى ان المثل الافلاطونية ليست محمولة على تلك الصورة العلمية
بعينها حتى يكون بطلانها هو بطلانها وكذا ليس الدلائل التى ذكرت فى
نفى المثل نافية لتلك الصور بل انما تنفيها لو قيل بوجودها فى الخارج كالمثل
فالتغير فى نفيها للمثل وفى وجودها للصور **قوله** لان ذاته على ما هو عليه
من الصفات آه اعلم ان ما وقع فى كلام رئيسهم هو ما مر نقلا من الشفاء
اعنى قوله ولانه يعقل ذاته وانه مبداء لكل شئ فيعقل من ذاته كل شئ
ولما كان من البين ان تعقل نفس ذات العلة قد لا يفضى الى تعقل
المعلول اذ ربما تصور العلة ولا يخطر بالبال المعلول ولذلك تراه لم يكتف
على قوله لانه يعقل ذاته بل ضم معه قوله وانه مبداء لكل شئ اشكل الامر
فى قوله يعقل ذاته آه حيث يفيد بظاهره ان تعقل كل شئ جاء من
ذاته

ذاته آه حيث يفيد بظاهره ان تعقل كل شئ جاء من ذاته اى من
تعقل نفس ذاته مع قطع النظر عن امر آخر فقد قيل فيه ما يتشعب الى
وجهين احدهما ان يراد من ذاته ذاته على ما هو عليه من الصفات
التى من جملتها انه مبداء لكل شئ فينطبق اول الكلام مع آخره اذ
محصله حينئذ انه لما كان يعقل ذاته الذى هو مبداء كل شئ وكذلك
يعقل انه مبداء كل شئ يعقل من تعقل ذاته على ما هو عليه من الصفات
كل شئ وثانيهما ان يراد منه الذات البحت لكن لا يراد من قوله وانه
مبداء المبدئية بالمعنى المصدرى بل بمعنى الجهة التى تخصص المعلول بنحو
مخصوص على ما قالوا فى مصدريته وتلك الجهة المخصصة نفس ذاته
البحت عندهم فيكون الجهة عطفه على ذاته للتنبيه على وجه افضاء
تعقل ذاته البحت الى تعقل كل شئ اذ لى ان تعقل مبدئية شئ لآخر
يستدعى تعقل الطرفين كذلك العلم الكامل بتلك الجهة المخصصة
يفضى الى العلم بكل ما له خصوصية بها قطعى ثم ادعى على كل من الوجهين ان
علمه بذاته منطو على علمه بالكل كما وقع فى عبارة الشيخين فانه يعلم الكل
اجمالا فى ضمن علمه بذاته على ما هو عليه من غير كثرة فى ذاته او صفاته وعلمه
بكل ما صدر عنه مندمج فى علم التام بالمبدئية التى هى نفس ذاته البحت
من غير تعدد وتكثر الا بالاعتبار ولا شك ان نفى ذلك التعدد والتكثر

ليس بناء على ان علمه تعالى اى ما يظهر ويتجلى به الاشياء عين ذاته تعالى
~~اى ما يظهر ويتجلى به الاشياء عين ذاته تعالى~~ البسيط لكونه نور الانوار
ينكشف له الامور لذاته اذ لا اختصاص له بعلمه البسيط الاجمالى لانه تعالى
انما يعلم الاشياء اى علم كان بنفس ذاته البحت عندهم لكونه فى اجل
مراتب الظهور لذاته بل ذلك انما هو بناء على دعاء انطواء انكشاف
الممكنات فى انكشاف ذاته واندماجه فيه من غير كثرة ولهذا صرح الشارح
فيما سيجئ ان حضور احد المتباينين لا ينطوى فى حضور الآخر ويدل عليه
ما وقع فى الشفاء ثم يجب ان يعلم انه اذا قيل عقل للاول قيل على المعنى
البسيط الذى عرفته فى كتاب النفس وانه ليس فيه اختلاف صور مرتبة
متخلفة فظهر ان مجرد الاتحاد ما به الانكشاف لا يرفع الاختلاف
من المعلومات فلا يتم ذلك الا ببيان بكون العلم بالعلة اى حضور ذات
العلة والانكشاف بها على ما ذكرنا من احد الوجهين هو بعينه العلم بالمعلول
وانكشافه اذ مجرد السببية والاستلزام لا يثبت عدم التكثر والاختلاف
المذكور كما لا يخفى وذلك الاتحاد العينية غير معقول كما فصله الشارح
ومما حررنا لك ظهر لك الوجهين المذكورين لما كانا سيين فى الرد
والقبول اكتفى الشارح بالاول عن الثانى اذ العمدة هو القدح مع انه
قد زيفه فى بعض تصانيفه بان اقتضائه اياه فى الخارج بذاته البحت

من غير مدخلية امر آخر مطلقا لا يستلزم ان يلزم من تعقلها لجواز ان لا يكون
المعلول لازما بينا للعلة حتى يلزم من تعقلها تعقله قوله اذا لمعقول من العلم
الاجمالى هو ان آه كما قال ابن سينا العلم الاجمالى يعنى ان يكون اجزاء
الشئ موجودة حاضرة فى العقل لكن لا تكون ملحوظة منفردة بعضها عن بعض
والتفصيلى ملاحظة كل جزء متميزا منفردا والظاهر ان هذا المعنى الذى يعقل
هو المبدأ للتفصيل عندهم كما يدل عليه ما فى تعليقات الفارابى والمثال
فى ذلك ان تقرء كتابا فتسأل عن مضمونه فيقال هل تعرف ما فى الكتاب
فنقول نعم اذ كنت تيقنت انك تعرف ما فى الكتاب بلا تعلم ويمكنك تادية
على تفصيله والعقل البسيط هو المتصور بهذه الصورة انتهى فظهر ان
تلك الحالة التى حصلت لذلك المجيب مما يشتمل على التفاصيل وينحل اليها
كما نص عليه فى شرح التجريد حيث قال ليس ذلك بالقوة المحضة بل هو علم
بالفعل من وجه نظرا الى الجملة من حيث هى جملة وعلم بالقوة نظرا الى التفاصيل
التى تركب منها انتهى والحاصل ان كون العقل البسيط هو تلك الحالة
الاجمالية التى هى مركبة مشتملة على التفاصيل فيه ارشاد بينا الى
ان العلم الاجمالى عندهم هو بالمعنى الذى ذكره الشارح مع انه لا يتم فى
العلة بالنظر الى المعلولات كما ذكره والله اعلم قوله فذلك يقتضى آه
اى اذ ثبت ان العلم بالعلة عين العلم بالمعلول مع تباينهما وعدم الخلل

احدهما الى الآخر يلزم ان يكون العلم باحد المتضائفين مطلقا بعينه
العلم بالآخر مع عدم الخلال واحد منهما الى الآخر لظهور عدم الفرق ولا
يخفى بعده وان لم يعتبر الاتحاد فيهما اذا علمها دفعة واحدة بحيث يحصل الى
العلم بكل منهما على ما مر ان العلم الاجمالى واحد والمعلول متعدد فظهر فساد ما توهم
انه قد ذكر ان العلم واحد والمعلول متعدد فيلزم منه ايضا ان يكون العلم باحد
المتباينين عين العلم بالآخر وعلى ما قررنا الفاء فصيحة والشرط مستفاد من
تمام ما تقدم كما عرفت وما قيل الفاء للتعليل والمعلل مقدر اى ليس
الامر كذلك لان ذلك يفضى الخ ففيه ان الظاهر حينئذ عطفه بالواو على
على قوله المعقول من العلم آه حتى يكون كلاهما تعليلا لقوله لا يخلو عن كدر
قوله العلم بالعلة سبب آه الظاهر ان مقصوده ترك دعوى الاتحاد الى دعوى السببية
ولذا زيفه فى الجواب بقوله والمطلوب ههنا آه يعنى لا ندعى الاتحاد بينهما
حتى يرد علينا المتضائفان مطلقا بل مجرد السببية كما هو المشهور ولا شك
انه بخلاف سائر المتضائفات فى هذا الحكم والا فالقول بسببية شئ
لآخر يستدعى تغايرهما بداهة فكيف يتوسل به الى ما سبق من دعوى
الاتحاد نعم لو ترك لفظ العلم من البين وقال ان العلة سبب للمعلول
آه لم يبعد ان يكون غرضه ابداء الفارق بانه انما اتحد علمهما لما بينهما
من السببية وذلك بخلاف سائر المتضائفات قوله لو سلم انه كذلك

آه لا يخفى ان الكلام انما هو فى العلم بالعلة بالعلة على ما هى عليه من
الصفات التى من جملتها انه مبداء كما عرفت ولا شك ان تعقل العلة
من حيث هى علة يستلزم العلم بالمعلول ضرورة وان كان قد يتصور
ذات العلة بدون المعلول فلا مساغ لان يمنع ما ذكر من السببية
ثم يمنع مطلق الاستلزام كما يستفاد من ظاهر قوله وذلك لا يحصل بمجرد
الاستلزام فلعل مراده آه ان سببية معلوم لمعلوم لا يقتضى ان يكون
العلم بالاول ايضا سببا للعلم بالثانى لجواز ان يكون بينهما مجرد استلزام
كما فى سائر المتضائفات ولو سلم السببية فلا نسلم العينية كما هو المدعى
اذ عدم الكثرة على ما عرفت لا يحصل بمجرد الاستلزام كما هو فى صورة
السببية هذا وما قيل فى تقريره ان اريد مع قطع النظر عن وصف
العلية فلا استلزام اصلا وان اريد مع ذلك الوصف فلا سببية
لان العلة والمعلول متضائفان مشهوران والمتضائفان يكونان
معا تعقلا وتحققا مشهوريا او حقيقيا فمع قبح ترديده على ما علمت يخدشه
ان المعية الزمانية فى التعقل لا تنفى السببية فالحق ان يقتصر
على مجرد منع السببية ليستجوز مطلق الاستلزام كما فعل قوله
بذاته على ما هى عليه او بذاته البحت لكونها عين المصدرية بمعنى
الجهة المخصصة على ما مر من الوجهين وما ذكره بقوله وهذا انما لا

يمتنع آه جار فيه ايضا كما استعفنا وان كان ما اورد بقوله ولو صح آه
غير متجه عليه كما لا يخفى **قوله** ولو فرض بينهما اى بين المتباينين لا
بين الحضوريين اذ لا توهم الانطواء والاتحاد على تقدير نسبة العلية
بينهما كما مر **قوله** امكن ان يقال آه فلا يكون لما قالوا ان ذاته علة
للممكنات كما نقل منهم الشارح دخل فيما ذكروا من الانطواء والتضمن
بل لو لم يكن علة لها لتم ايضا بان يقال ان من جملة آه ويعضد ما قررنا
ما في بعض النسخ يكفي بدل قوله امكن ولا يتوهم انهم لم يريدوا مدخلية
في مطلق الانطواء بل في الانطواء على الوجه المخصوص اعني ما مر من ان
من جملة احواله كونه مبدأ آه وهذا حق بلا مرية لما قال الفارابي
ان واجب الوجود مبدأ كل فيض وهو ظاهر فله الكل من حيث انه لا
كثرة فيه فان تفريع الانطواء وعدم الكثرة مطلقا على المبدائية يرفعه
كما لا يخفى وما قيل في تتميم ما ذكره فيلزم ان يكون العلم باى شيء علما
بجميع الاشياء مغايرا لما سواه ومغايرة كل شيء لما سواه من صفاته
اللازمة ولو خص ذلك بالعلم الحضوري كما في علمه تعالى بذاته يمنع
انه كما ترى يرد عليه انه لا اقل من انه يلزم ان يستلزم علمه بذاته
علم الجميع لكونه على حضوريا ايضا واللازم باطل بالوجدان ففيه انه
ان اريد انه يلزم ان يكون العلم بنفس اى شيء علما بجميع ما عداه آه

فانی

فانی ذلك اللزوم وهو ظاهر وان اريد انه يلزم ان يكون العلم
باى شيء بجميع احواله التي من جملتها كونه مغايرا للجميع علما اجماليا بالجميع
فمسلم وبطلان التالي ممنوع كيف والعلم بكل شيء من حيث انه متغاير
لما عداه يتضمن العلم بما اعتبر بالنظر اليه المغايرة نعم الكلام باق في ان
هذين العلمين متحدان اولا كما في علم الباري تعالى على ما ذكره بقوله
وهذا مما لا يمتنع آه فالمدعى يدعيه في الكل والمانع يمنعه مطلقا وهذا امر
آخر فيتضمن علمه بذاته اى علمه الذي هو عليه من جميع احواله حتى كونه
آه اى حتى يتحقق الصورة العينية فيكون هي بعينها الصورة العلمية وهذا
انما هو على تقدير ان يكون وجود الاشياء عينها كما هو مذهب الاشعري
واتباعه اذ بارتفاع الوجود يرتفع الاشياء حينئذ بالمرة واما اذا كان
زائدا عليها كما قال به الحكماء فيمكن ان يقال ان الصور العينية هي ذوات
الاشياء بانفسها فيجوز ان يكون انفسها منفكة عن الوجود حاضرة عنده
تعالى معلومة له فتأمل مع ان المقصود تام بدون هذه المقدمة اذ من
البين ايضا ان ذات العلة ليست بعينها ذات المعلول حتى يكون
صورتها العينية منطوية على صورته العينية متقدمة عليها باعتبار
آه فلا يلزم من انطوائها بالاعتبار الاول انطوائها بالاعتبار الثاني
فلا يلزم من انطواء صورتها العلمية في صورتها العلمية انطواء صورتها

العينية في صورته العينية وكفى بهذا القدر في المخلص الا انه ذكر معه قوله وهي
باعتبار كونها علما منسوبة اليه اه زيادة افادة التغاير والتباين بين
ذينك الاعتبارين فلا يقتضي الطواء احدهما الطواء الآخر قوله وفيه ما
اشرنا اليه من ان اعتبار كونه علما هو بعينه اعتبار وجوده فان الصورة
العلمية هي بعينها الصورة الخارجية في العلم الحضوري فيكون الطواء الاول
بعينه الطواء الثاني قطعا فيلزم ما ذكر من المحذور جزما قوله علم الواجب
حضوري اي علمه تعالى الذي هو عين ذاته عندهم لكون انكشاف الاشياء
على نفس ذاته على رايهم كما مر حضوري اي ينكشف به الاشياء بحضور انفسها
عنده تعالى لا بحصول صورها فيه تعالى قوله وحضور الشيء عند نفسه يستلزم
آه انما اثبت المظهر موضع هو لئلا يتوهم ان نفس علمه الحضوري يستدعي التغاير
لانه نفس ذاته تعالى كما عرفت بل انما يستلزم حضور الشيء عند نفسه الذي
يستتبع كون علمه حضوريا اذ معناه هو ان يكون الانكشاف بعلمه بالحضور
لا بالحصول ثم يتجه عليه ما سيذكره لا نسلم انه يستتبع معنى الحضور الذي
هو اضافة بل معنى عدم الغيبة منها وعدم الارتسام او نحو ذلك مما هو
نفي للنسبة ونفي النسبة لا يقتضي الاثنينية قوله من غير اعتبار قيد
زائد اصلا لا في جانب العلم ولا في جانب المعلوم فاتضح الاضراب
عنه لقوله بل يكون آه من غير تكلف قوله ايضا نسبة عائية انه نسبة

سلبية

سلبية كما ان الغيبة نسبة ثبوتية اذ بمجرد السلب لا يخرج من تحت النسبة
ولا يلزم ان ينحصر القضية في الموجبة ولم يكن السالبة قضية اصلا قوله
نفي النسبة وذلك ظاهر بمجرد ملاحظة مفهومه واما عد السوالب من القضايا
فهو على سبيل التجوز والمسامحة لا الحقيقة كما نص عليه في كتب المنطق قوله
لان الذات مع القيد متحدة في الوجود آه يعني انما يكون فيه محذور لو
كان اعتبار قيد معه في الخارج فيكون الذات مع القيد مغايرة للذات
البحت في الوجود الخارجي وذلك انما يجب لو كان الامر الاضافي الذي
يوجب ذلك الاعتبار اعني الحضور المذكور ثابتا في الخارج وليس كذلك
لان استتباع العلم الحضوري لمعنى الحضور ليس بمعنى انه يتبعه امر اضافي
في الخارج يسمى بالحضور ضرورة ان الواجب تعالى ظاهر ومنكشف في نفسه
من غير تعدد وتكثر في الخارج بوجه وهو المعنى بالعلم بل بمعنى انه لما كان
مفهوم العالم هو الذي حصل له مجرد فاذا لاحظ العقل كون شيء عالما
يحصل في ملاحظة حصول مجرد له قطعا وهذا الحصول امر اضافي يحصل في
مجرد اعتبار العقل وملاحظته وهو المسمى بالحضور فلا يستدعي التغاير الا في
مجرد الاعتبار والملاحظة لا في نفس الامر حتى يكون واسطة في ثبوت
العالمية له مع قطع النظر عن التعقل والملاحظة فلا يكون في الخارج الا الذات
البحت المجرد المنكشف في نفسه من غير تعدد وتكثر اصلا في الشقاء المعقول

هو الذي ماهية المجردة لشيء والعاقل هو الذي له ماهية مجردة لشيء فالاول
باعتبار ان له ماهية مجردة لشيء هو عاقل وباعتبار ان ماهية المجردة
لشيء هو معقول وهذا الشيء هو ذاته فهو عاقل بان له المهية المجردة التي
لشيء هو ذاته ومعقول بان مهية المجردة هي لشيء هو ذاته الى ان قال
قد فهمت ان نفس كونه معقولا وعاقلا لا يوجب كونه اثنين في الذات
ولا اثنين في الاعتبار ايضا فانه ليس تحصيل الامرين الا اعتبار ان ماهية مجردة
لذاته وان ماهية مجردة ذاتها له وههنا تقديم وتاخير في ترتيب المعاني و
الغرض المحصل شيء واحد انتهى اي ليس ههنا امر خارجي او اعتباري يكون
واسطة في ثبوت العاقلية والمعقولية والعقلية في نفسه بل انما هو مجرد ام
يعتبره العقل من ملاحظة كونه عقلا وعاقلا ومعقولا فلا يكون التغاير و
التعدد الا في مجرد الاعتبار والملاحظة لا بالنظر الى ثبوت تلك الامور
في نفسه فاتضح ان الذات مع القيد والاعتبار متحدة في الوجود الخارجي
مع الذات من حيث هي اذ لا قيد ولا اعتبار الا في مجرد الملاحظة العقلية
كما ان الحضور كذلك فلا ورود لان يقال ان العلم الحضوري لما لم يكن
الا بالحضور المذكور وهو يتوقف على ضم القيد ولو اعتبارا عقليا يلزم
ان لا يحصل العلم له تعالى ما لم يكن ذلك الاعتبار العقلي كما لا يخفى ولا لما توهم
انه اذا كان الذات من حيث هي عالما بالذات باعتبار ... ان يحضر

عنده

131

عنده الاعتبار فقط دون الذات يكون المعلوم هو الاعتبار لا الذات
او يحضر هو مع الذات فيكون حاضرا عند نفسه وقد كان المحذور هو
هذا وانضمامه الى الاعتبار لا ينفع وكذا اذا كان الذات بالاعتبار
عالما به من حيث هي فهو اما ان يحضر عند الاعتبار فقط فالعالم هو الاعتبار
لا الذات وهذا بين الفساد من وجهين او عند الذات ايضا فيعود الاشكال
حضور الشيء عند الشيء والانضمام مع الاعتبار لا يجدي فان منشأه توهم
ثبوت الحضور وكذا الاعتبار في الخارج وقد عرفت انه بمعزل عما هو غرض
الشارح **قوله** باتفاق المتكلمين والحكماء لعله يتعلق باصل القدرة والا
فالصفات الذاتية من الممكنات عند المتكلمين ومع ذلك صادرة عنه
تعالى بالايجاب عندهم كما سلف ولقيد الممكنات بما عدا الصفات لا يبعده
عطف الحكماء على المتكلمين لانها عين الذات عندهم ولو فرض الزيادة فانها
لا يرا في القدرة عليها على ما فسروها به نعم لو خص الممكنات بما يمكن ان يتعلق
القدرة بها لم يكن في غاية البعد لكن ما يجيء من الشارح يأبى عنه **قوله** صحة
الفعل تعريف الشيء ليس محمولا عليه وان كان متفقا على ما هو المشهور في السنة
القوم كما نص عليه السيد في حواشي المطول لكن التحقيق ان ذلك على اصطلاح
المنطقيين واما عند الادباء فالحمل ليس بشرط في التعريف لعدم توقف ما هو
الغرض اعني تميز المعرف على الحمل قال الشيخ ابن الحاجب في شرح المفصل

وحده اي صاحب المفصل الحال بقوله مجيئها لبيان هيئة الفاعل
او المفعول لان حد الالفاظ انما هو باعتبار موضوعها فيه بتميز بعضها
عن بعض ولما كان موضوع الحال هذا المعنى صح ان يجعله فصلا لها
وان كانت العبارة على غير اصطلاح المتكلمين في نظم الحدود الا
انه على التحقيق مستقيم لان الغرض تميز المحدود وهو حاصل بذلك
حصوله من نظم اصطلاحهم انتهى ولذلك تراهم كثيرا ما عرفوا الاشياء
بغير المحمول وهذا كما ترى محمل حسن لامثاله كتعريف الدلالة بفهم المعنى
والاستدلال عنه بلازمه الآلات والحق بمطابقة الواقع الى غير ذلك
ولا يتوهم لزوم الاتحاد في الصدق من ظاهر العبارة مثل ان يقع
ما ذكر في التعريف خبرا عن المعرف محمولا عليه اذ لا حكم في الحقيقة فيما
بينهما اصلا لان المقصود من التعريف هو التصوير والتفتيش لا التصديق
والاذعان هذا وامّا ما اشتهر من توجيهي السيد والمحقق التفتازاني
فمما يلوح عليه آثار البعد والوهن اما الاول فظاهر لان القول بانهم لم
يقصدوا المعنى الصريح بل ما يفهم منه مثل كونه بحيث يفهم منه المعنى قول
بارادة المعنى الالتزامي في التعريف اما بالمجاز او الكناية وهو
وان خرج عن الفساد بنصب القرينة بظهور ان المعرف صفة للامر
والمفهوم الصريح من المعرف صفة لامر آخر فلا بد ان يقصد بما ذكر في

التعريف

152

التعريف معنى هو صفته ليصح الحمل لكن لا يخلو عن بعد وتكلف كما
لا يخفى مع انك قد عرفت حال هذه القرينة وامّا الثاني فلظهور ان
الفهم مثلا الذي هو صفة السامع والمعنى لا يصير بمجرد تعلقه باللفظ بان
يكون هو منه صفة للفظ حقيقة لا حقيقية ولا اعتبارية اصلا ولذا
قال الشيخ الرضي في تعريف النعت بانه تابع يدل على معنى في متبوعه لو
قال او متعلقه لكان اعم لدخول نحو رجل قائم ابوه وما قال السيد قدس
سره في جوابه وتبعه الشارح الجامي كان المصنف نظر الى ان كونه
رجلا قائما ابوه معنى فيه وان كان اعتباريا ففيه ان معنى القائم
هو الذات المبهمة المتصفة بالقيام ونسبته الى الاب تعين تلك الذات
المتصفة فيه فما يدل عليه قائما ابوه حقيقة هو معنى قيام ابيه وكون
ابيه قائما متصفا بالقيام واما مفهوم كونه قائما ابوه فمعنى آخر لازم
لمدلوله الحقيقي اعني كون ابيه قائما لا عينه وهذا ايضا نعم لو سلم بينهما
اللزوم الذهني كان هذا المعنى مدلولا له ولو التزاما لكن الظاهر ان
المراد من قوله تابع يدل على معنى ليس ما يشمل دلالة الالتزام والا يصح
ان يقال هذا العمى مشيرا الى البصر كما يصح هذا البصر لافادة كل منهما معنى
البصرية عائية ان الاول بالالتزام بخلاف الثاني ولا يتوهم انه
انما لا يصح لعدم اتحاد النعت والمنعوت في الصدق اذ الاتحاد فيه باعتبار

المدلول الالتزامی کاف حینئذ ضرورة ان القایم متحد مع ابیه
صدقا وابوه مباین له فلا یکون القایم ابوه بمفهومه الصریح
متحدا معه فی الصدق بل بما یلزمه اعنی مفهوم الکاین قایما ابوه
هذا ولئن سلم انه یتم جوابا للشیخ الرضی فلیس فیه ایضا خیر لما نحن
فی صدده اذ کلامهما انما هو فی مثل فهم المعنی والاشکال مدلوله الصریح
بعد تعلقه باللفظ هو کون السامع فاهم المعنی من اللفظ وکون المعنی
مفهوما من اللفظ واما معنی کون اللفظ مفهوما معناه فهو امر
اعتباری لازم له لا عینه ونفسه کما لا یخفی فما ذکرنا ان الفهم لیس نفس
صفة اللفظ صلاحها لا ستترة علیه ولهذا تری السید قدس سره قایلا
بما ذکر فی الجواب مع اصراره قدس سره علی القدح فیما ذکره المحقق
التفتازانی فتدبر فان المقام من مطارح الاعلام والترک
بمعنی عدم الفعل عما من شانه ان یکون فاعلا علی ما یستفاد من عبارة
العلامة فی شرح الشمسیة حیث قال لا حد ان یقول النهی خارج عن القسمة
لعدم دخوله تحت الامر لانه دال علی طلب الترک لا علی طلب الفعل
لکن المطلوب اذ رجه تحت الامر بناء علی ان الترک هو کف النفس
لا عدم الفعل عما من شانه ان یکون فاعلا انتهی وحاصله هو عدم
الفعل عما یصح منه الفعل فلا یرد ان الترک هو عدم الفعل المقدور

لا مطلق

لا مطلق اذ لا ینسب الترک الی الجدار مثلا فان ارید ذلک
بخصوصه جاء الدور وان ارید مطلق عدم الفعل یلزم التجوز فی
التعریف من غیر قرینة علی انه یمکن ان یقال ان القدرة معلومة
الثبوت من العرف وان کانت مجهولة المهیة فالماخوذ فی التعریف
بالاعتبار الاول والمعرف بالاعتبار الثانی فلا دور وما ذکرنا
هو المصحح لتعریف الآمدی ابن الحاجب حیث قال ان القدرة صفة
من شانها تاتی الایجاد والاحداث بها علی وجه یتصور ممن
قامت به الفعل بدلا من الترک والترک بدلا من الفعل وانما ذکره
علی وفق ما فی شرح المقاصد ولم یکتف علی صحة الفعل لان صحة
الفعل یحتمل معنی سلب الضرورة عن الجانب المخالف او احد
الجانبین کما یحتمل معنی سلب الضرورة عن کلا الجانبین وعلی الاول

یستلزم صحة الترک بل یجامع امتناعه المستلزم بوجوب الفعل او امتناع
الفعل المستلزم بوجوب الترک وان استلزمه علی الثانی وظاهر
انه لا قرینة واضحة فی التعریف علی تعیین الثانی بالارادة فلا بد
من زیادة صحة الترک احتیاطا ورفعا للاشتباه ففیه تعریض منه
علی من ترک الترک من تعریف القدرة کالقاضی حیث ترکه بین تعریفها
فی تفسیر قوله تعالی ان الله علی کل شیء قدیر ثم انه لم یفسر القدرة بالتمکن

كما فعل غيره اذ التمكن على ما في التاج بمعنى دست يافتن وبعد ما
بين ولا يخفى ما فيه من الاجمال والخفاء بالنظر الى الصحة وكذا تفسير ذلك
بالصحة كما في شرح المقاصد مع تفاوتهما ايضا واما التفاوت فليس
بشرط كما عرفت هذا قوله قلت الصحة بالنظر الى ذات الفعل والترك
متفق عليه بين الحكماء والمتكلمين لانها ليست بذواتها من لوازم ذاته
تعالى عند الحكماء ايضا بل موقوفة على المعدات وكذا الوجوب بالنظر الى
الغير متفق عليه الا ان ذلك الغير تعلق الارادة عند المتكلمين والمعد عند
الحكماء وكما ان المعد يجب بمعد آخر عندهم كذلك تعلق الارادة يجب
بتعلق آخر عند المتكلمين لامتناع ثبوت شيء غيره تعالى بدون ارادته
تعالى عندهم فلا مساغ لان يراد بالصحة معنى يختص بالمتكلمين اذ الصحة
بالنظر الى الذات متفق الثبوت وبالنظر الى الغير في الجملة متفق
الانتفاء وتخصيص الصحة بان يكون مع قطع النظر عن تعلق الارادة
مع ركاكته جدا يستلزم الدور اذ القدرة ماخوذة في تعريف الارادة
كما سيجيء قلت التحقيق ان الارادة لا تعقل انها لم تتعلق باحد
الطرفين دون الآخر بل ترجح كل واحد من الضدين على سبيل البدل
بلا داع ومرجح فليس تعلقها مستندا الى تعلق آخر حتى يجب ولا يلزم
منه وجود شيء بدون ارادته تعالى اذ لا وجود للمتعلق كالفعل وان

وجب بالتعلق للامتناع انفكاكه عنه لكن لعدم وجوب ذلك التعلق
اصلا لم يكن الفعل واجبا بل صحيحا كالتعلق وفي كلام الشارح ايضا
اشعار بما ذكرنا حيث خص بيان عدم منافاة امتناع الترك للاختيار
بما هو مذهب الحكماء كما سيجيء قوله وعند الحكماء عبارة آه لا شك
ان تقديم الظرف وسياق الكلام يفيد ان هذا المعنى ليس عند المتكلمين
كما ان الاول ليس عند الحكماء وذلك لان معنى المشية فيما ذكر في تعريف
الحكماء من الشرطيتين ليس الا العلم الازلي بالنظام الاكمل فالمعنى ان علم
فعل وان لم يعلم لم يفعل وهذا مختص بالحكماء ومن البين ان المعرف
في الحقيقة هو المدلول والمعنى لا مجرد اللفظ فاشتراك اللفظ فقط لا
يوجب اشتراك التعريف فنبه الشارح في كلامه على ان ما قال السيد قدس
سره ان كونه قادرا بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل متفق
بين الفريقين ليس سديدا اذ لا مدخل للفظ في معنى كونه قادرا اصلا
فمجرد الاتفاق في اللفظ لا يستدعي الاتفاق في كونه قادرا بمعنى
ذلك اللفظ وبما ذكرنا ظهر ان حمل الاتفاق في عبارته قدس سره
على الاتفاق اللفظي لا يستقيم الا ان يقدر المضاف في الاول او يعتبر
المجاز العقلي في المتفق اي القول بما ذكر متفق او ذلك متفق لفظا ولا يخفى
ما فيه من الركاكة قوله ومقدم الشرطية آه لا يخفى ان مقدميهما لما كانا

على طرفي النقيض كان دوام وقوع احدهما مستلزما لدوام عدم
وقوع الآخر وبالعكس فذكر احد الحكمين المذكورين لمجرد التصريح بما
علم من الآخر ضمنا **قوله** دايم الوقوع لم يقل لازم الوقوع كما في شرح
المواقف اذ ما ينافيها قال المتكلمون من عدم وقوع المشية في الجملة
ابتداء هو دوام الوقوع واما ضرورته فلا ينافيه لاستلزامه دوام
الوقوع او لاستلزام عدم الوقوع امكان عدم الوقوع فما يتميز به مذهب
الحكماء عن مذهبهم ابتداء ما ذكره ولا التباس اذ عطف امتناع الترك
عليه فيما سيجي يبين ان هذا الدوام في ضمن الضرورة فكذا الدوام
في قوله دايم اللاوقوع لان ضرورة احد النقيضين يستلزم ضرورة
عدم الآخر **قوله** وصدق الشرطية آه لما كان مما عسى ان يتوهم
ان الكل انما يصدق بصدق جميع اجزائه والشرطية من جملة اجزائها
طرفاها فلا تصدق هي بدون صدقهما ووقوعهما في الخارج فيلزم
ان لا يصدق الشرطية الثانية اصلا لما صرحت ان مقدمها دايم
اللاوقوع دفعه بان صدق الشرطية لا يستلزم صدق طرفيها ووقوعهما
ولا ينافي كذبهما وعدم وقوعهما اذ المدار انما هو على الجزء المقصود وهو
الحكم الشرطي **قوله** ودوام الفعل ذكره بلفظ الدوام محافظة على
السابق واللاحق والا فالمنافي للاختيار هو الضرورة ولذا عطف

عليه

135

عليه امتناع الترك ليعلم منه ان هذا الدوام متحقق في ضمن الضرورة
قوله بسبب الغير اي بسبب كونه عالما بكمال الفعل الذي هو الفيض
والجود ونقصان الترك لا ينافي الاختيار بالمعنى الذي يثبتونه وهو
ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل كما مر اي ان علمه على وجه كمال
فعل وان لم يعلمه كذلك لم يفعل لما كان تعليق الفعل بالعلم وجودا
وعدما موهما لئلا يجب ذلك الفعل ولا يمتنع عدمه ضرورة انه
لا يصح ان يقال ان علم الواجب تعالى وجد وان لم يعلم لم يوجد
دفعه بان هذا انما هو في الواجب بالذات ضرورة ان وجوده
لما كان مقتضى ذاته البحت لم يكن معلقا على امر آخر اصلا واما ما يكون
واجبا بالغير فيصح تعليقه بذلك الغير وجودا وعدما قطعا كما فيما نحن
فيه **قوله** يعمهما بالاختيار بالمعنى المذكور فانه ان علم نفع الافاضة
وضرر الترك افاض وان لم يعلم لم يفض ولذا قال امتناع الترك
بسبب كونه عالما بالضرر **قوله** فما ظنك آه فانه اذا صح تعليق الشيء
وجودا وعدما بالسبب الذي هو ناقص في نفسه اعني علم الممكن صح
تعليقه وجودا وعدما بالسبب الذي هو في غاية الكمال اعني
علمه تعالى بطريق الاولى فكان عدم منافاة امتناع الترك
بسبب العلم للاختيار بالمعنى المذكور اظهر **قوله** هو الاعلى [illegible]

الوجوب والامتناع الذاتيين لحيلان المقدورية كذا في شرح
المواقف وفيه ان التقريب انما يتم لو كانت احالتهما مقصورة في
الوجوب والامتناع وليس كذلك كيف والقدم ايضا مما يحيلها عندهم
لما بينوا ان ما يوجد بالقدرة والاختيار يستحيل قدمه بل يجوز ان يكون
مانع آخر عن المقدورية وان لم يعلم الا بد لنفيه من دليل **قوله** فاذا ثبت
آه لا يخفى ان كون المقتضي لقدرته هو الذات انما هو لما في شرح
المواقف من وجوب استناد صفاته الى ذاته ولا شك انه متوقف على
ثبوت القدرة له اذ لو لم يثبت اصلا لم يكن من صفاته تعالى فقطوا
فاين الاستناد والاقتضاء فمجرد ما ذكر من المقدمتين غير كاف
في اثبات اصل القدرة فضلا عن عمومها ولذا لم يجعل الشارح عمومها
متفرعا على ذلك بل فرع عليه هذه الملازمة فانه يلزم منه جزما
انه اذا ثبت قدرته في الجملة ثبت العموم لعدم اختصاص المقتضي
والمصحح بممكن دون آخر ثم عطف عليه ما يدل على ثبوت المقدم اعني
قوله ولا بد للممكن آه الا انه لم يصرح دعوي ذلك الدليل ابتداء اكتفاء
بنتيجة وهي قوله فيكون قادرا وبما قررنا ظهر انه ليس المراد ثبوت
القدرة بما تقدم من المقدمتين كيف وكان الظاهر حينئذ ان يقول
فلما ثبت مع ان موقع فاذا ثبت آه فلا يرد ان ما ذكره استدل

في

في المشهور على شمول القدرة لا على ثبوت اصلها فان حصر مصحح
مطلق المقدورية في الامكان ومقتضيها في الذات يقتضي عموم القدرة
في جميع الممكنات واما منع ذلك بجواز ان يكون هناك مانع عن
المقدورية سوى الوجوب والامتناع او ينتفي هناك شرط آخر للمقدورية
سوى الامكان فقائم في كل ممكن فالعدول عن المشهور بجعله دليلا
على القدرة في البعض واثبات شمولها بضم امر آخر مما لا وجه له فان
مقدورية اي ممكن فرض انحصار مصححها في الامكان ممنوع بالسند
المذكور كما ان انحصار مطلق المقدورية فيه في حيز المنع فلو بني العدول
على منع الثاني مع تسليم الاول لم يكن له وجه على انه لو كان كذلك
لكان ما ذكره من الملازمة محل منع ايضا فانه اذا ثبت القدرة في
البعض بانحصار مصحح مقدوريته في الامكان لم يلزم منه ثبوتها في الكل
لجواز ان لا يكون المصحح فيما عداه هو الامكان بل مع امر آخر كان
هو منتفيا فيه فلم يكن ما ذكره مبنيا على منع الثاني بل على تسليمه وادعائه
قوله لان الامكان الذي هو المصحح للمقدورية مشترك آه مع ان القطع
بتقرر المقتضي اعني ذاته تعالى مطلق فيمتنع التخلف ويقارنه الشارح
تزييف لما في شرح المواقف حيث ضم مع ما سبق من المقدمتين
قوله ونسبة الذات الى جميع الممكنات على السواء ثم فرع المجموع قوله

فاذا ثبت القدرة على بعضها ثبت على كلها فانه بعد ما حصر المصحح في
الامكان فاشتراكه كاف في المقصود من غير احتياج الى ضم امر اللهم الا
ان يحمل على الحصر الاضافي اخراجا للممتنع والواجب لا على الحقيقي هربا
عما ذكرنا من المنع ولكن لا طائل تحته لانسياق المنع الظاهر الى ما ذكر
من الاستواء وما قال انه مبني على ما ذهب اليه اهل الحق ان المعدوم ليس
بشيء وانما هو نفي محض لا امتياز ولا تخصص فيه اصلا فلا يتصور اختلاف
في نسبة الذات الى المعدومات بوجه من الوجوه فلم لا يجوز ان يكون خصوصية
بعض المعدومات مانعة من تعلق القدرة به ليس لسببه بل لا لزم ان
لا يكون خصوصية الممتنع مانعة عن تعلق القدرة به ايضا لما ذكر بعينه من انه
انما يتصور لو كان في المعدومات امتياز وتخصص والممتنع ليس بشيء اتفاقا
وكذا المعدوم الممكن عند اهل الحق فلا يكون في مطلق المعدوم عندهم
امتياز وتعدد حتى يتصور اختلافها في تعلق القدرة وعدمه بل لزم ان
لا يختلف نسبة ذاته اليها باعتبار تعلق الارادة ايضا ضرورة ان تعلق
الارادة ببعضها دون آخر فرع تميزها وتعددها وتميزها حينئذ فرع
وجودها فيكون تعلقها ببعض دون آخر فرعا لوجودها مع ان الامر
بالعكس فيلزم الدور وان منع احدى الفرعيتين مع انه لم يساعده
تحمل الفاضل بان يقال وجدت فتميزت وتميزت فاختلفت في تعلق

الارادة

137

الارادة دون العكس كان الايراد واردا على من قال منهم ان تعلقها
ازلي والحادث لم يتخلف من نحو الارادة كما لا يخفى والحل انهم انما
ينفون التميز عن المعدومات من حيث انها معدومات لا مطلق
وكذا ما قيل انه مبني على تجانس الاجسام لتركبها من الجواهر الفردة
المتماثلة فلا يتصور القدرة على بعضها دون آخر ليس بشيء لان تعددها
الشخصي باق وان اتحدت في المهية فيجوز ان يكون تشخص بعضها
وخصوصية مانعة عن تعلق القدرة به وما توهم ان تلك الخصوصية لا يكون
مستندة حينئذ الا الى القادر المختار فيجوز ان يعدمها ويوجد خصوصية
اخرى لم يمتنع اعجب منه اذ الكلام بعد في شمول القدرة فمن اين يقال
ان تلك الخصوصية لم يستند الا الى القادر   ولا بد للممكن اه معطوف
على قوله فاذا ثبت اه لكونه اشارة الى مقدمة ثانية اعني استثناء المقدم
بالمتبوع كما ان الاول مقدمة اولى وهي الشرطية وليس داخلا
تحت لام قوله لان الامكان اه حتى يرد ان الشرطية لا تفيد ثبوت
احد طرفيها فليس ما يعلل بهذا فيما سبق اصلا ولو بالاشارة اللهم الا ان
يقدر ومن توهم عطفه على قوله ان المقتضى اه فزعم انه دليل آخر على
شمول القدرة كالاول اورد عليه انه ان اراد اختياره في الكل فهو
اول المسألة وان اراد اختياره في الجملة فمسلم ولا يجدي لجواز ان

يصدر عنه شيء واحد كالمعلول الاول بالاختيار دون سائر الممكنات
قوله وقد ثبت انه فاعل بالاختيار والا لكان كل موجود قديما لما قالوا
ان اثر الموجب لا يكون حادثا لاستحالة التسلسل في المعدات مثلا قوله
ولان المعجز آه معطوف على قوله لان المقتضي آه لا على قوله لان الامكان آه
قوله الاولى في اثبات آه لعله لما يقال ان ما يثبت بالدليل السمعي القطعي
كان مصونا عن شائبة الوهم بالكلية ولذا قيل ان ما ثبت بخبر الرسول
يضاهي العلم الضروري في القوة والظهور فالادلة العقلية وان كانت
كافية في اثبات مثل هذا المطلب لكن اثباته بالادلة السمعية اولى
اذ العقليات الصرفة لا تصفو عن كدر مطلقا فان العقل قرين رضيع الوهم
قوله طريق اثباته ان المعجزة فعل الله آه لا يخفى ان مجرد ظهور امر خارق
على يد مدعي النبوة موافقا لدعواه يدل دلالة قطعية على صدق دعواه
من غير احتياج الى التفصيل انه فعل الله وان الفاعل المختار خالق
عادته الى غير ذلك من الخصوصيات في شرح المواقف من قال
انا نبي ثم نتق الجبل واوقفه على رؤوسهم وقال ان كذبتموني
وقع عليكم وان صدقتموني انصرف عنكم فكلما هموا بتصديقه بعد عنهم
واذا هموا بتكذيبه قرب منهم علم بالضرورة انه صادق في دعواه
والعادة قاضية بامتناع ذلك من الكاذب مع كونه ممكنا عنه امكانا

عقليا

عقليا انتهى ولذا قالوا ان احتمال عدم كونه فعل الله بان يكون فعل
الملائكة او الشياطين مثلا تجويزات عقلية لا ينافي العلم العادي
كما في المحسوسات نعم بعد ما يلزم منه العلم اليقيني بصدقه يلزم العلم بتلك
التفاصيل ايضا لمن التفت وتفطن بان دلالته على الصدق لا يكون الا بعد
كونه فعل الله ومخالفا للعادة المختار مثلا واى حاصل ان حصول العلم من الشيء
لا يتوقف على العلم بانه لم حصل منه العلم وما وجهه وطريقه كما يحصل العلم القطعي
بعد مجرد الابصار مع الغفول التام بان وجهه الانطباع او خروج الشعاع
او نحو ذلك فلعل مقصوده ان اثبات الرسول على وجه التفصيل يتوقف
على اثبات شمول القدرة او طريق اثباته على ذلك الوجه ان المعجزة
آه ولذا اجابوا تفصيلا عن شبهة احتمال كون المعجزات فعل الملائكة مثلا
بانا بينا ان لا مؤثر في الوجود الا الله فالمعجزة لا يكون الا فعلا له فعلى هذا لا يتم
ما قيل الاولى في اثبات هذا المطلب آه بل الاولى ان يتمسك فيه بالدلائل
العقلية ليكتفى به في اثبات الرسول على وجه الاجمال والتفصيل معا ويؤيده
انه جوز التمسك بالنصوص ايضا بقوله مع ان النصوص ناطقة آه ولو كان
اثبات الرسول مطلقا موقوفا على اثبات شمول القدرة لم يصح ذلك التمسك
اصلا لكونه حينئذ مصادرة قطعا قوله على اثبات كونه فعلا له اى فعلا مقدورا
له وكونه فعلا مقدورا له يثبت آه يدل عليه قوله اذ لا دليل لنا آه حيث

زاد فيه قوله ومقدوره وذلك لان الافعال الاضطرارية لا تدل على
التصديق ولان الحادث لم يكن فعله ما لم يكن مقدوره لما قالوا من امتناع
صدور الحادث عنه تعالى بالايجاب فكونه فعلا مقدورا له يثبت بشمول
القدرة واما اصل كونه فعلا له فانما يثبت بان الممكن لابد له من خالق ولا
خالق سواه تعالى كما مر ولم يتعرض له الشارح لعدم تعلق الغرض به فاندفع
ما توهم ان كونه فعلا له لا يثبت بشمول القدرة لاحتمال ان يكون قادرا
على الجميع لكن يكون وجود بعضها من غيره تعالى يثبت بشمول القدرة لم لا يجوز
ان يثبت بان عدم كونه فعلا له نقص وهو على الله محال فان قلت انما
يلزم ذلك اذ كل شيء عدم كونه فعلا له نقص والا فلا دخل لخصوص المعجزة
فقد لزم توسيط شمول القدرة قلت لو سلم فانما يلزم توسيط قولنا
كل شيء عدم كونه فعلا له نقص وهذا ليس عين شمول القدرة بل يستلزمه
ودليل عليه كما مر ولا يلزم من اثبات الشيء بالشيء اثباته بلازمه والا لم يصح
دليل اصلا فما قال ان اثبات الرسول يتوقف على اثبات شمول القدرة
محل نظر **قوله** لا دليل لنا على ان خصوص فعل المعجزة فعل الله وان لم يكن
غير المعجزات من الافعال افعال الله تعالى كما زعم المعتزلة بل انما يثبت
كون المعجزة فعل الله بناء على ان كل ممكن فعل الله ومقدوره فلا يرد ما توهم
ان اراد ان هذا انما يثبت بعد شمول القدرة بجميع الممكنات فممنوع

وان

139

وان اراد انه انما يثبت بشمول القدرة لغير العاديات ولما ليس في
وسع البشر فمسلم ولا يلزم منه امتناع ثبوت شمول القدرة بالدلائل
السمعية **قوله** وامثاله اي امثال ما ذكر مقيسة عليه او قس عليه امثاله
فهو مرفوع بحذف خبره او منصوب بحذف فعله واما خفضه بالعطف على ما
تقدم فليس كما ينبغي **قوله** توجب تخصيص آه هذا وكذا قوله وهي قديمة اذ
لو كانت آه يدل على ان كلامه مبني على ما هو المشهور من ان صفاته تعالى
موجودات حقيقية موجبة للتخصيص والادراك والتمكن ونحو ذلك
لا على ما قال صاحب المواقف وتبعه شارح المقاصد انه لا تثبت في غير
الاضافات اعني الادراك والتخصيص ونحوه فما سبق من تفسير القدرة
بصحة الفعل والترك تفسير بالاثر المختص لا بما هو عينه وحقيقته على ما عرفت
قوله قالوا اي في الاحتجاج على كون الارادة مغايرة للقدرة ولم يتعرض
الشارح لما يدل على مغايرتها للعلم مع ذكره في الدعوى اذ بعد اثبات
كونه تعالى قادرا بمعنى صحة الفعل والترك كما هو مذهب المتكلمين يظهر منه
مغايرتها اياه قطعا فان الباري تعالى ليس من شانه بالنظر الى شيء ما ان
يصح منه تعالى ان يعلمه وان لا يعلمه بل ان كان الشيء واقعا وجب علمه تعالى
به وان لم يكن واقعا امتنع العلم به اذ عدم ادراك الواقع وكذا ادراك
على خلاف الواقع جهل ممتنع على الله تعالى فهو خارج عن حيز وسعه وقدرته

فلو كان علمه تعالى كالعلم بوقوع احد الطرفين او بما فيه من الحكم مثلاً مخصصاً
للفعل لزم ان لا يتمكن الباري تعالى من ترك ذلك الفعل قطعاً ضرورة
عدم تمكنه من ترك مخصص ذلك الفعل وموجبه واما تركه مع ثبوت
مخصصه فممتنع مطلقاً وما في نقد المحصل ان قولهم بان العلم لا يصلح لتخصيص
شيء وايجابه يناقض قولهم ان ما علم الله وقوعه يجب ان يقع فقول ظاهري
والا فانما يصدق ذلك القول عندهم بناء على ان كل ما علم الله وقوعه
فهو ما اراد الله وقوعه لامتناع تعلق علمه تعالى بوقوع ما لم يرد الله وقوعه
والا لكان جهلاً اذ ما لم يشأ لم يكن وادراك كون ما لم يكن جهل لا علم
وكل ما اراد الله وقوعه يجب ان يقع فيصدق ايضاً ان كلما علم الله وقوعه
يجب ان يقع وليس مقصودهم ان منشأ وجوب وقوعه هو العلم بوقوعه
كما يتراءى من الظاهر وبما قررنا ظهر ان انتفاء قدرته تعالى بالمعنى المذكور
يلزم على تقدير ان يكون علمه تعالى مخصصاً لشيء مطلقاً ومنهم من قال
العلم بالوقوع لا يخصص لكونه فرع الوقوع لانه ظله ومثاله وحكايته فلو
عكس لدار والعلم بوجه المصلحة في فعل لازم ذاته لا يفارق قطعاً فلو
كفى في الوقوع لزم الايجاب انتهى ولعله بناء على ان العلم بوقوع
احد الطرفين لما كان فرع وقوعه كان مفارقاً عن ذاته تعالى الى زمان
وقوعه لا لازم ذاته تعالى فلا يلزم الايجاب هناك وفيه ان المصلحة

ربما

ربما يكون حادثة فلا يكون العلم بها لازماً غير مفارق كالعلم بوقوع
احد الطرفين ولو بنى على ما هو خلاف المشهور من ان جميع الموجودات
معلومة له تعالى كل في وقته من غير ان يكون في علمه كان وكائن وسيكون
كان مطلق العلم لازماً لذاته تعالى فيظهر الايجاب في الكل ثم ان ما ذكر
من لزوم الدور محل خدشة فان الظلية والحكاية مسلمة على راي
الحكماء من ان العلم هو الصورة الحاصلة من الشيء الحاكية منه واما على
مذهب اهل الحق فممنوع اذ ليس هناك الا الصفة الحقيقية وانكشاف
انفس الاشياء وعدم اختفائها بتلك الصفة ولا نسلم فرعيته وتوقفه
على الوقوع نعم يكون معه فتامل قوله ان يقع بقدرته هذا على مذهب
الاشاعرة النافين لصفة التكوين فانهم قالوا ان القدرة كما يصح بها
طرفا الفعل والترك من الفاعل كذلك بها يقع احد الطرفين بعد الارادة
ولا حاجة الى مبدا للكون غير القدرة المؤثرة فيه بواسطة الارادة
المتعلقة به واما على مذهب الحنفية المثبتين له فالوقوع انما هو بصفة
التكوين والقدرة اثرها هو الصحة والصحة لا يستلزم الوقوع قوله
فلا بد من مخصص آه فان ترجيح احد المتساويين من غير مرجح انما هو
من شان الارادة عندهم اذ الارادة والاختيار للفاعل بانه لم اختار
هذا دون ذلك فان ذات الارادة تقتضي ان ترجح احد الطرفين

بدل الآخر بلا مرجح والا لم يكن بين الموجب والمختار كثير فرق وبين ذلك
اعني الترجيح مع امكان وقوع كل منهما بدل الآخر على السوية من شان
غير الارادة كالقدرة ونحوها عندهم فلابد مما سوى القدرة حتى يخصصه
وهو الارادة ولذا قالوا المختار يمكنه الترجيح من غير مرجح لا الفاعل
مطلقا وبهذا اسقط ما قال المحقق الطوسي في التلخيص انه مناقض لما ذهبوا
اليه من ان المختار يمكنه الترجيح من غير مرجح كيف والاختيار على ما قالوا
هو الارادة فلو فرض عدم الارادة التي الترجيح صفة ذاتية لها لم يبق
مختارا والحال ان كلامهم فيه نعم ذلك اعني كون الترجيح المذكور خاصة
الارادة وعدم جوازه في مثل القدرة مجرد قول منهم وللمنع والمناقشة
فيه مجال ولعله لهذا لم يتعرض الشارح نفسه بتمام هذا الكلام بل قال قالوا
آه فالظاهر ان يكتفي فيه بالنصوص القطعية **قوله** وهي قديمة لم يتعرض
فيما سبق لعدم العلم والقدرة لان نقيضهما اعني الجهل والعجز نقص
يمتنع على الله تعالى مطلق بالضرورة لا حاجة الى ارادة لامتناع استناد
الحوادث الى الموجب وكذا اصدور شيء بنفس القدرة من غير تعلق الارادة
لما عرفت ان الترجيح مع استواء النسبة ليس من شان مثل القدرة
عندهم **قوله** اخرى اذ تعلق الارادة يتوقف على وجودها ضرورة فلو
استند وجودها الى تعلق نفسها لزم الدور لانه توجد اي بالاختيار كما هو

الظاهر

الظاهر والا فكيف يصح التفريع عليه بقوله فيكون مريدا لها وتعليله
بقوله فان الايجاد بالاختيار آه ويمادي علته انه اخذ في دليله
قوله وكونه فاعلا بالاختيار **قوله** لما سبق من شمول آه لما كان اصل
ايجاده تعالى لكل ما يوجد مذكورا فيما مر في اصل المتن بقوله لا خالق
سواه لم يتعرض له بل لعموم ايجاده بالاختيار يعني قد سبق ان القدرة
التي بها يصح الفعل والترك شاملة للجميع فلا يكون بالنظر الى شيء ما موجبا
وسبق ايضا انه تعالى فاعل بالاختيار والارادة لا بنفس القدرة مثلا
لما عرفت ان نسبة القدرة الى الكل على سواء فلابد من مخصص هو الارادة
والاختيار فيكون بالنسبة الى كل موجود موجدا بالاختيار لا بصفة اخرى
كالقدرة وانما لم يكتف على كونه فاعلا بالاختيار لان مجرد عموم ايجاده
للكل على ما عرف مما صرح المتن وكونه فاعلا بالاختيار في الجملة لا يستلزم
كونه موجدا بالاختيار لكل ما يوجد اذ يجوز حينئذ ان يكون بعض ما يوجد
غير مقدور له فلا يكون ايجاده اياه بالاختيار ضرورة توقف الاختيار
على سبق القدرة بل يكون بالايجاب فلابد من درج شمول القدرة
في الدليل لان **قوله** فيكون مريدا لها آه اذ كان موجدا بالاختيار
لكل ما يوجد كان مريدا لجميع الكائنات اذ الايجاد بالاختيار لكونه
نفس الارادة عندهم يستلزم ارادة الفاعل غير ما هو بها ذكر

عدم الامر بها لانه المقصود بالذات بل لينتقل الذهن منه الى ما هو
ملزومه اعنى الامر باضدادها اعنى الحسنات والطاعات على ما هو شان
الكناية اذ يكون فيه انتقال من اللازم الى الملزوم على عكس المجاز فهذا
كناية والكناية ابلغ من الصريح كما نص عليه اهل المعانى قوله فلا يكون
مراده آه اى لما كان اضدادها مامورة لم يكن هى مرادة اذ الارادة
مدلول الامر او لازمه فحيث ما تحقق الامر تحقق الارادة فلو تحقق الارادة
فى جانب الشرور والمعاصى ايضا لزم ان يتعلق ارادته تعالى بالضدين
معا وهذا باطل لاستلزامه اجتماع الضدين او تخلف المراد عن ارادته
تعالى قوله مدلول الامر او لازمه آه الاول على من قال من المعتزلة ان
معنى الامر بخلاف ما يريد لعد عند العقلاء سفها فانه يدل على كون الارادة
مغايرة للامر لازمة له لئلا يلزم السفه ما قررنا هو الملائم لما فى المواقف
حيث قال احتجوا بوجوه الاول لو كان تعالى مريدا للكفر وقد امره
بالايمان فالامر بخلاف ما يريد آه فاندفع ما قيل ان استلزام كونها
غير مامور بها لعدم كونها مرادة كما هو المدعى لا يلزم مما ذكره ان الارادة
لازم الامر اذ عدم الملزوم لا يقتضى عدم اللازم بل بالعكس فالواجب
ان يقول بدله او ملزومه فان الارادة فى غير افعاله تعالى ملزوم الامر
عندهم ولذا تخلفها عن المباح وافعال غير المكلف هذا وهو حمل اللازم
على

على اللازم المساوى بان يفاد من اضافته ان يكون كمال اختصاص به
بان لا يتحقق فى غيره او يراد التلازم فى الوجود والعدم معا بان يكون
وجوده لازما لوجوده وعدمه لعدمه فهو وان صح به هذا الاستدلال
لكن لا يتم الجواب حينئذ فان محصله ان الامر قد يوجد منفكا عن الارادة
على ما صرح به فى آخره بقوله فانه يامر العبد ولا يريد منه الاتيان فهو
منع للزوم وجود الارادة لوجوده وهذا حينئذ منع لما هو اجنبى فى الاستدلال
اذ مداره انما هو على ان عدم الارادة لازم لعدم الامر فيكون عدم
الامر مستلزما لعدم الارادة وهو المدعى فلا بد فى الجواب ان يمنع هذا
لا ذاك بان يقال فى الصورة المذكورة يريد السيد عصيان العبد
ولا يامر به فبما ذكره من الجواب حينئذ ذكر ما لا يعنى وترك ما يعنى
قوله لوجب الرضاء به اى بكل واحد منها فافراد الضمير ليقوى المحذور قوله
لان الرضاء بما يريد الله آه لان الله حكيم لا يريد الا ما يتضمن حكما ومصالح
فوجب الرضاء بكل ما يريده وترك الاعتراض عليه قوله والرضاء بالكفر
كفر وكذا الرضاء بكل معصية معصية وهو ظاهر فالتقريب تام الا انه
خصص العبارة حفظا لما هو المأثور عنه عليه السلام قوله الرابع آه لم يتعرض
الشارح لجواب هذا الوجه لظهوره وصحة ما ذكروا انفهم فى الوجه الثانى
من ان الرضاء بما يريد الله تعالى واجب ومعلوم ان الرضاء فيه ليس بمعنى الارادة

بل بمعنى ترك الاعتراض فقولهم بان الرضاء هو الارادة يلوح عليه منع
ظاهر لا حاجة الى ذكره قوله الامر قد ينفك عن الارادة لا يخفى على ان
فسرنا الارادة لا نتوهم للزوم الارادة للامر اصلا فان كثيرا من المامورات
لا تنفع فاين الارادة الموجبة للتخصيص بالوقوع وانما ادعى المعتزلة
لزومها اياه بناء على تفسيرهم الارادة باعتقاد النفع او ميل يتبعه
لظهور ان العاقل لا يامر بشيء لا يعتقد فيه نفعا اصلا فالمجيب منع ذلك
اللزوم على تقدير تسليم تفسيرهم اياها لانه مظنة للاشتباه فاندفع ما قيل
ان الامر في غير الواجب تعالى ينفك عن الارادة مطلقا اذ الارادة
تخصيص احد المقدورين وفعل المامور ليس بمقدور الآمر اذ لا يتمكن
احدنا من فعل الغير شيئا وتركه اياه فلا حاجة الى بيان الانفكاك الى
احداث المثال لما عرفت ان الكلام في الارادة بمعنى اعتقاد النفع
او ميل يتبعه ولا شك انه ربما يعتقد النفع في فعل الغير ويقع الميل اليه
قوله اذ قد يتضمن آه لما كان خلق المعاصي في موصوفها هو اعطاء الاتصاف
بها وكان القول بان الاتصاف بالمعاصي منكر واعطاء الاتصاف
بها غير منكر مستبعدا اذ الظاهر المتبادر ان اعطاء المنكر منكر مثله فاللازم
ان ينكرهما معا او لا ينكر شيء منهما علله بدليلين الاول ان خلقها
وايجادها لما كان من الله تعالى الحكيم من غير دخل لغيره تعالى كان متضمنا
لمصالح

لمصالح جمة قطعا وان لم نعلمها بخلاف الاتصاف بها فان العاصي
المبتلى بشهوة النفس وعوائقها لكسبه مدخل في الاتصاف بالمعاصي بالضرورة
فيكون منكرا الثاني انه لا حسن ولا قبح عقليين حتى يحكم العقل بحسن الاتصاف
بالقياس الى الايجاد او يحكم بقبح الايجاد قياسا له على الاتصاف بل
يفعل الله ما يشاء فله ان يفعل ايجاد المعاصي ويحكم ما يريد فله ان
يحكم مع ذلك بانكار الاتصاف بالمعاصي وتحريمه من غير نكير واستبعاد
فانه لا يسال عما يفعل وهم يسالون ثم بعد ما فرغ عن اثبات المقدمة
الاولى اعني قوله ان الانكار انما هو باعتبار المحل لا باعتبار الفاعل
بان الاتصاف بها منكر دون خلقها وايجادها آه ذكر المقدمة الثانية
معطوفة على الاولى اعني قوله والرضاء انما يتعلق بايجادها الذي
هو فعل الله فالرضاء انما يكون باعتبار الفاعل لا باعتبار المحل وليس
في عبارة السعد ان يعطف هذا على قوله ومع قطع النظر آه اي لو لم ينظر
الى تضمن المصالح فالايجاد ليس بمنكر وقبيحا اصلا لا بالقبح الشرعي وهو
اذ لا معنى لتعلق الاحكام الخمسة الشرعية بافعاله تعالى ولذا لم يتعرضه
الشرع ولا بالقبح العقلي اذ لا قبح عقليا عندنا فانه يفعل الله ما يشاء
فذكر نفي الحسن استطرادا وكذا قوله ويحكم ما يريد ذكر اتمام الآية
والا فلا دخل له في المقصود والرضاء انما يتعلق بايجادها الذي

هو فعل الله فلا باس به اذ قد عرفت ان ما هو فعل الله ليس فيه قبح اصلا
وقد يتوهم ان قوله وسع قطع النظر آه جواب آخر يعني لو قطع النظر عن
عدم تعلق الانكار بالمعاصي باعتبار الفاعل بل قيل بانكارها بذلك
الاعتبار ايضا فالاتصاف بها وكذا خلقها وايجادها بمعنى مخلوقيتها
وموجديتها منكر ان معا فتم الجواب ايضا اذ نقول الرضاء انما يتعلق
بايجادها الذي هو فعل العباد اي بالمصدر المعلوم لا بالاتصاف بها ولا بايجادها
الذي هو صفتها اعني المصدر المبني للمجهول ولما كان مظنة ان يورد بان
الموجدية والموجودية متلازمان فالرضاء باحدهما يستلزم الرضاء
بالآخر فالامر بالرضاء باحدهما مع الامر بعدم الرضاء بالآخر قبيح دفعه
بانه لا حسن ولا قبح عقليين عندنا يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد وفيه انه
لا مجال لتوهم القبح والحسن في افعاله تعالى بمعنى استحقاق العقاب والثواب
اصلا كما هو المتنازع فيه على ما سيجيء فلا معنى لدفعه بان لا حسن ولا قبح
عقليين عندنا على ان الاتصاف بها وكونها موجودة ايضا متلازمان
فلا وجه لتخصيص ذلك الايراد ودفعه بالجواب الثاني قوله فلست يلزم
آه ايراد على الجواب الثالث حاصله انه ليس الكلام في مجرد تفسير
لفظ الطاعة والا فكون الكافر مطيعا بمعنى تحصيل مراد المطاع لا غبار
وعدم كونه مطيعا بمعنى تحصيل ما امر به المطاع لا يفرهم والنزاع في

ان

ان مفهوم الطاعة هذا او ذاك مما لا طائل تحته بل الكلام في الطاعة
التي يترتب عليها المدح والثواب فلو كان الطاعة تحصيل ما امر به
لزم ان يكون العبد المذكور عاصيا مستحقا للذم والعقاب والحال
انه مطيع لا عاص لانه اتى بما يرضاه السيد وكل من اتى بمرضيات المولى
يستحق المدح والثواب شرعا وعقلا بالاتفاق ولو علم السلطان حقيقة
الحال وهو ان السيد يرضى بمخالفة امره وامره على خلاف مرضاته
لم يقم للسيد عذر فانه انما توعد السلطان على ضرب عبده من غير مخالفة
لمرضاة السيد فانه المذموم لا مجرد مخالفة صيغة الامر الا ان الامر لما
كان امارة الرضاء غالبا يذم على مخالفة الامر ايضا واذا علم ان
الامر على خلاف الرضاء وموافقة لفظ الامر يقضي الى فوت
ما هو الاصل اعني موافقة المرضاة لم يكن مخالفة كلمة الامر لتحصيل
ما يرضاه مذموما بل محمودا فلا يرد ان يقال ليس هذا واردا على
جواب الثالث ضرورة انه اذا كان الطاعة تحصيل ما امر به المطاع
كيف يصح قوله يكون مطيعا لانه اتى بما يرضاه ولا جواز آخر عن
الثالث فانه اذا كان الطاعة تحصيل مراد المطاع كيف يلزم ان
يكون العبد المذكور مع اتيانه بما يرضاه السيد عاصيا وربما يصحح
الاخير بان المراد بالعاصي مخالف الامر كما هو المشهور والمقصود

بالارادة هو التقييد المذكور بقوله مع انه اتى بما يرضاه لكن لا مطلقا
بل مقيدا بقوله والحال انه آه فالحاصل انه لو كان الاطاعة تحصيل
مراد المطاع يلزم ان يكون ذلك العبد آتيا بما يرضاه اتيانا يكون
هو بسببه مطيعا لانه اتى بما يرضاه والرضاء هو الارادة عنده فيكون
محصلا لمراده وهو معنى الاطاعة على ذلك مع ان كون العبد مطيعا
باطل والا لم يقم للسيد عذر فان ضربه ضرب للعبد المطيع قوله ويمكن
ان يقال اى فى دفع ذلك الايراد عن الجواب الثالث حاصله ان
مراد المجيب من قوله ان الطاعة اى طاعة الله اذ فيه الكلام تحصيل ما امر
به المطاع هو الامر الشرعي الذي عليه مدار الثواب والعقاب والرضاء
يترتب عليه ما يوافقه لا ينفك عنه اصلا فالطاعة اى طاعة الله هو الاتيان
بما يوافق هذا الامر لا الامر التكويني الذي يعم المرضي وغيره فلا يلزم فيما
ذكره فى مثاله ان يكون العبد بمخالفته امر السيد عاصيا اذ ليس امره
مثل الامر الشرعي الذي يدور عليه الثواب والعقاب ويلزمه الرضاء
لما عرفت ان امره على خلاف رضائه ولا يعقب امتثاله ثواب
وجزاء من المطاع حتى يكون مخالفته عصيانا مثل مخالفة الامر الشرعي
بل هو مثل الامر التكويني الذي يعم غير المرضيات ايضا فلا يكون مخالفه
عاصيا مثل مخالف الامر التكويني والتقسيم الى الامرين لمجرد التوضيح

والتفصيل

والتفصيل والا فمدار الكلام على ان المراد الامر الذي يدور عليه
الثواب ويترتب على امتثاله الرضاء لا مطلق كما زعم المورد فلا
يقدح فيه ان اكثر المفسرين يعدون الامر التكويني اعنى القول
بكن حقيقة ويقولون ان قوله تعالى انما قولنا لشئ اذا اردناه ان
نقول له كن فيكون مجاز عن سرعة الايجاد وسهولته على الله تعالى
وكمال قدرته وليس هناك قول وكلام دائما وجود الاشياء بصفة
التكوين او القدرة فان بعضهم مثل فخر الاسلام وغيره ذهبوا الى
انه حقيقة وبهذا القدر يكفى فى مجرد الاصطلاح والبسط وان منع ذلك
فلا يضر فيما هو المقصود اعنى دفع ذلك الايراد كما عرفت نعم لو قرر
ذلك جوابا عن الاستدلال الثالث بان يأول الاستدلال بانها
لو كانت مرادة لكانت مامورة اذ الارادة مدلول الامر او مدلوله
فكان الكافر والعاصي مطيعا اذ الاطاعة هو تحصيل ما امر به المطاع الا
انه اقام المراد مقام ما امر به فى الاستدلال لان الامر لا ينفك
عن الارادة عندهم فيجاب بان الامر الذي يتبع الارادة ولا
ينفك عنها هو الامر التكويني الذي يلزمه وقوع المامورية لا الامر
الشرعي فاللازم من كونها مرادة هو كونها مامورة بالامر الاول
لا بالامر الثاني والاطاعة هو الاتيان بموافق الثاني لا الاول

لا الاول فلا يلزم كون الكافر والعاصي مطيعا برد عليه مع انه لا يظهر
لقوله والرضاء يترتب عليه حينئذ كثيرة فائدة ان كثيرا لم يتعلق بالامر
التكويني فالامر الذي قال المعتزلة بعد انفكاكه عن الارادة هو الامر
التشريعي فالجواب هو ما ذكروا ان الطاعة تحصيل ما امر به المطاع لا
تحصيل ما اراده والارادة لا يستلزم الامر على ما مر فتدبر والله الموفق
قوله لاجماع الانبياء فانه تواتر انهم كانوا يقولون انه تعالى امر بكذا
واخبر بكذا وكل ذلك من اقسام الكلام قوله خلاف ظواهر آه
اذ المعنى الحقيقي للافعال ونحوها مما يدل على النسبة على ما يشهد به العرف
واللغة هو قيام مبدا الاشتقاق بالذات لا ايجاد للذات اياه
اذ لا يقال للباري الخالق للبياض تعالى ابيض فحملها على معنى الايجاد
صرف عن الحقيقة الى المجاز ومن هذا ظهر انه يعلم مما ذكره مخالفة اللغة
والعرف ايضا لزاما متعرضة كما في سائر الكتب قوله وسياتي
الكلام في تحقيق آه بحيث ينكشف منه انه لا ضرورة في صرفها عن
الظواهر فانه سيعلم انه لا يلزم من قيام الكلام بذاته تعالى قيام الحوادث
به تعالى كما زعم المعتزلة اذ القائم به هو الكلام النفسي او هذه الكلمات
بعينها لكن بدون هذا الترتيب المفضي الى الانقضاء والحدوث كما سيجي
تفصيله قوله لان الحيوة آه فيعلم مما مر من ثبوت العلم والارادة له
تعالى

تعالى صحيح العلم والارادة ضرورة وهو الحي قوله هو الدراك آه المشهور
ان الحيوة عندهم عبارة عن صحة العلم والقدرة وعندنا صفة توجب
تلك الصفة ولعل ما ذكره بناء على ان لا مساغ للصحة بدون الوقوع
في حقه تعالى لامتناعه تعالى عن القوة مطلقا فاذا كان تعالى صحيح الادراك
والقدرة كان دراكا وفعالا لما يريد البتة قوله وهي عندنا آه لم يكتف به
على قدم ان الحيوة عندنا صفة توجب آه فانه كان مسوقا للتعليل
لا لبيان المذهب قوله كما في سائر الصفات الكمالية حيث لم نرجع
بعضها الى بعض محافظة على الظواهر بل نثبت كلا منها صفة على حدة موجودة
قائمة بذاته تعالى والمناقشة بانه اثبت على ما سوى الاضافات
مشهورة قوله لظواهر الايات والاحاديث فانها كثيرا ما يقعان
فيها مقابلة العلم قال تعالى له ما سكن في الليل والنهار وهو السميع العليم
لا مبدل لكلماته وهو السميع العليم ان الله يعلم غيب السموات والارض
والله بصير بما تعملون الى غير ذلك من النصوص فالظاهر ان يكونا صفتين
اخريين مثل العلم ولا ضرورة في العدول عن الظواهر بان يقال التقابل
بناء على مجرد التغاير الاعتباري بينها بانه من حيث يتعلق بالمسموع
والمبصر من حيث انهما كذلك سمع وبصر ومع قطع النظر عن ذلك علم
ومما ذكرنا اندفع ما توهم انه لا صرفنا عن معناهما الحقيقيين اعني

الآلتين الموقوفتين وتقليل القدماء امرهم فيحمله على علم تبوته اعنى
العلم بالمسموعات والمبصرات نعم لو لم يصرف عن الظاهر لكان نه وجه
فانه قد دعت الضرورة العقلية الى ان يصرف عن هذا الظاهر ضرورة
امتناع ثبوت الآلة الجسمية للواجب تعالى ولا داعي الى الصرف عن
الظاهر الذي هو مقتضى التقابل فلا بد من الحفظ عليه وان تكثر القدماء
فانهم لم يتركوا ظواهر النصوص حذرا عن تكثر القدماء والالما اثبتوا الصفة
كالمعتزلة والحكماء قوله كما يقوله الفلاسفة لم يتعرض للشيخ الاشعري
كما سبق تنبيها على ان هذا القول وان نقل من الشيخ ايضا لكنه مستبعد
منه جدا اذ عادته المستمرة هو المحافظة على الظواهر فالظاهر ان ذلك
النقل منه غير صحيح قوله الاولى آه لما فيه من ايثار الطريق الاسلم وهذا
على داب السلف الثابتين على قرائة الوقف على الا الله في قوله
تعالى وما يعلم تاويله الا الله والراسخون في العلم الآية قوله منزه
عن جميع آه اعاده ولم يعطف قوله لا شبه له آه على ما قبله من الصفات
الثبوتية لما عرفت ان فا، قوله فهو عالم آه ليس بفاء التفريع فلا يلزم
من ادخاله في حيز الفاء السابقة تفرعه على ما سبق من قوله منزه
عن جميع سمات النقص فلا بد من افادة تفرعه عليه كما هو الظاهر
المتبادر من ان يعاد ما سبق فيفرع عليه ما يفرع الا ان الشارح اورد
في

في بعض النسخ اولة اخرى تكميلا للفائدة واكتفى في بعضها على ما
يستفاد من هذا التفريع كما في انه لا يقوم بذاته حادث ولا يصح
عليه الجهل والكذب وبما قررنا سقط ما توهم ان اعادته ليفرع
عليه الصفات السلبية يؤيد ان قوله فهو عالم آه تفريع على ما تقدم
اذ لو كان ذلك تفريعا لكان اعادته للتفريع بلا طائل بل يكفي
عطفها على ما تحت الفاء الاولى من الصفات الثبوتية فقد ظهر انه لا يؤيده
بل يدفعه قوله في الصفات هذا على التفسير الثاني للمثل واما على
التفسير الاول فالظاهر ان يعم النفي للمشابهة في الذات والحقيقة ايضا
قوله وعلمه تعالى قديم فلا يكون من العالم اذ العالم بجميع اجزائه محدث
فلا يكون عرضا اذ العرض من اقسام العالم قوله هو المنادي في الصحاح
المناوي المعادي من ناواه اي عاداه واصله الهمزة لانه من النوء وهو
النهوض قوله المخالف في القوة اي يقوى في الجملة على ما يخالف صادره
ويرافعه سواء كان مساويا في القوة او لا مثلا اراد الله والله تحريك
ذرة فقوى احد على تسكينها ودفع تحريكها سواء قوي على تحريكها ايضا قوله
المساوي في القوة اي يقوى على كل ما يقوى عليه الآخر سواء كان مخالفا
في القوة او لا واما الضد فيقال عند الجمهور لموجود مساو في القوة لموجود
آخر ممانع له كما في شرح المقاصد في بحث الامور العامة فقول المصنف

ولا ضد له تاكيد لتمام ما تقدم واجمال دفن لكته له وفي القاموس الضد
بالكسر والضديد المثل والمخالف ضد فعلى هذا ان حمل على المعنى الاول
كان اعادة لقوله ولا مثل له وان حمل على المعنى الثاني فان كان على
ظاهره كان تعميما بعد تخصيص بالنظر الى قوله ولا ند له اذ الند على ما نقله
الشارح هو المخالف في القوة لا مطلق وان كان محمولا على ما قال في شرح
الهياكل الضد الممانع في القوة كان اعادة ايضا ولا مبالاة بتكرير الالفاظ
المترادفة والافادة مرة بعد اخرى في باب التنزيهات اذ المقام
مقام المبالغة والتبعيد عن مخالطة شوب الوهم بالكلية **قوله** لم تكن له
ماهية بل حقيقته حينئذ هو الامر البسيط الذي يمنع نفس تصوره فرض الشركة
وهذا بين والعجب ممن علله بما تقرر ان الشيء اذا كان تعينه بذاته كان
نوعه منحصرا فيه ويمتنع فرد آخر له اذ الكلام صريح فيما تعينه عين ذاته لا
فيما تعينه بذاته **قوله** ممتازا عن الآخر بخصوصية وتلك الخصوصية
اما مميز عرضي بان يكون كل منهما عبارة عن حصة من الماهية غير ممتازة
عن حصة اخرى الا بالخصوصيات الخارجية واما مميز ذاتي فيكون كل منهما
عبارة عن الماهية مع الخصوصية فالعقل كلا الاحتمالين بقوله فالوجوب
والامكان آه فان اول ما ذكره من احتمال كون الوجوب من لوازم
الماهية مبني على تقدير الشق الاول وما ذكره من الاحتمال الثاني اعني
كونه

كونه لازم الماهية مع الخصوصية على تقدير الشق الثاني ضرورة امتناع
ان يستند وجوب ما هو واجب بالذات الى غيره فاذا كان الواجب
هو الماهية البحت او الماهية مع الخصوصية كان الواجب من لوازم
ذلك الواجب بعينه قطعا والظاهر ان يتعرض لاحتمال كون الواجب من
لوازم نفس الخصوصية بان يقتضي الخصوصية الخارجية ان يعرض الوجوب
لحصة الوجوب مع انه لا يلزم حينئذ شيء مما ذكره من المحذورين
فانه حينئذ يكون الواجب هو الخصوصية مع ان المفروض ان له
ماهية كلية فالمحتمل بعد ذلك الفرض هو ان يكون نفس الماهية او
الماهية مع الخصوصية فلا سبيل الا الى ان يكون الوجوب من لوازم
الماهية او الماهية مع الخصوصية وبما قررنا لا يتوجه انه ان اريد بلوازم
الماهية عوارضها اللازمة لها كان المحذور في الاول هو لزوم كون
الماهية معروض الوجوب والامكان معا واما اشتراك كل من الواجب
وممكنه في كل منهما فكلا اذ ما يعرض الماهية لا يلزم ان يعرض ما له الماهية
على ان الكلام في وجوب الواجب وامكان الممكن فلا معنى لعروض
وصفها بعينه لحصتيهما المشتركة وان اريد لوازمها ومقتضياتها كما هو
الظاهر فقوله وان كان من لوازم الماهية مع الخصوصية فيلزم آه
مجرد اتفاقية اذ لزوم تركيب الواجب يرد وجدا وعدما عليها

القول بانه عبارة عن المهية مع الخصوصية سواء كان وجوبه
من لوازمهما معا او من لوازم المهية او الخصوصية فقط قوله
المنافي للوجوب اذ لو كان مع التركيب واجبا لزم ان يكون
مع احتياجه الى الجزء مستغنيا عن كل ما سواه وهو اجتماع النقيضين
ولزم الدور ان كان لجزء ممكن اذ كل ممكن يستند الى الواجب
والكل يحتاج الى الجزء وتعدد الواجب ان كان لجزء واجب والتوالي
باطلة فكذا المقدم فيكون التركيب منافيا للوجوب قوله التوحيد اما
بجزآه في شرح المقاصد حقيقة التوحيد اعتقاد عدم الشريك في الالوهية
وخواصها ولا نزاع لاهل الاسلام في ان تدبير العالم وخلق الاجسام
واستحقاق العبادة وقدم ما يقوم بنفسه كلها من الخواص فنحن انما
نقول بالصفات القديمة دون الذوات والمعتزلة انما يقولون
بخلق العباد لافعالهم دون غيرها من الاعراض والاجسام فالمعتزلة
انما يبالغون في نفي تعدد القديم واهل السنة في تعدد الخالق والكل
متفقون على نفي تعدد الواجب والمستحق للعبادة والموجد للجسم
انتهى فقسم الشارح اولا التوحيد الذي اتفق عليه اهل الاسلام الى
اجزائه الثلثة ثم اثبت كل جزء منها على الاستقلال ببرهان عليحدة
بذلا للمجهود في ما هو من معظم المطالب السنية قوله او لحصر الخالقية

اي

149 اي الخالقية التي هي من خواص الالوهية عند اهل الاسلام كما يشير
اليه الشارح قوله تقدم الاشارة الى دليله فانه يستفاد منه انه
اذا شاركه شيء في الوجوب لكان كل منهما ممتازا عن الآخر بخصوصية
فتلك الخصوصية اما ان يكون مميزا خارجيا فيجب ان يكون من
لوازم الوجوب الذي هو المهية المشتركة حينئذ لامتناع استناد
تعين الواجب الى غيره فيلزم اشتراك الكل في التعين فيرتفع المنافي
للوجوب ولما لم يكن ذلك مذكورا فيما مر بعينه زاد لفظ الاشارة
لكن يرد عليه انا نختار الشق الثالث هو ان يكون الخصوصية
المميزة لاحدهما عن الآخر نفس ذاته الشخصية البسيطة ولا يلزم
من الاشتراك في وصف الوجوب الاشتراك في الذات والحقيقة
حتى يمتنع كون المميز نفس الذات المشتركة نعم الوجوب الشخصي القائم
به اخص صفاته فلو شاركه فيه شيء لشاركه في الذات ايضا واما
مطلق الوجوب فلا نسلم انه اخص صفات هوية هذا الواجب وهو
ظاهر ولا انه اخص صفات ماهيته اذ لا ماهية كلية له فلا يلزم من
الاشتراك في مطلق الوجوب الاشتراك في المهية او الهوية وما
قال شارح المقاصد وجوب الواجب نفس ماهيته اذ لو كان عارضا
لها لكان ممكنا معللا بها اذ لو علل بغيرها لم يكن ذاتيا واذا علل بها

يلزم تقدمه على نفسه لان العلة متقدمة على المعلول بالوجوب والوجوب
واذا كان الوجوب لنفس المهية كان الاشتراك فيه اشتراكا في
المهية فتنبه بحث اما اولا فلانه يلزم منه ان يكون وجود الواجب
ايضا نفسه مع انه عند المتكلمين زايد عليه معلل واما ثانيا فلانا لا نسلم
ان المفيد لوجوب نفسه مثلا يلزم تقدمه عليه بالوجوب والوجود
فانه لا معنى للافادة هٰهنا الا انه يقتضي بذاته الوجوب مثلا ويمتنع
تقدمه عليه بالوجوب لامتناع حصول الحاصل وهذا كما قالوا في قابل
الشيء بعينه من انه وان توقف عليه المقبول لكن لا بد وان يلحظ
العقل خاليا عنه لئلا يلزم حصول الحاصل قوله مجموعهما اي ما تالف
هٰهنا فقط بان يكون جزئيه هذا الواجب وذلك الواجب لا غير مطلقا
قوله لاحتياجه الى كل واحد لكونه مركبا من كل واحد والمركب يتوقف
على كل جزء في تقومه ضرورة وكذا في وجوده ضرورة ان وجود الكل
موقوف على تقوم الكل وتمامه وتقوم الكل موقوف على الجزء ولتوقف
الصورة والمادة علتان للمهية داخلتان في قوامها كما انهما علتان
للوجود ايضا لتوقفه عليهما فيخصان باسم علة المهية تمييزا لهما عن الباقيتين
المشاركتين اياهما في علية الوجود انتهى ثم ان الممكن لما كان عبارة
عما لا يقتضي ذاته وجوده ولا عدمه وكان عدم اقتضاء ذلك المجموع

لعدمه

لعدمه امرا ضروريا لكون كل جزء منه واجب الوجود وقد تقرر ان
وجود الكل ضروري عند وجود كل جزء منه وان انتفاءه انما يكون
بانتفاء جزء منه فكيف يكون مقتضيا لعدمه بالذات مع كونه موجودا
بالضرورة ولم يكن من المحتمل الا ان يقتضي ذاته وجوده فيكون واجبا
كما ان كل جزء منه واجب ازاله بانه في وجوده المحتاج الى تقومه
يحتاج الى كل جزء فكيف يتصور ان يقتضي بذاته الوجود من غير احتياج
الى امر آخر اصلا فلا يرد على ما ذكره النقض بمجموع الممتنعين بان وجود
الشيء وان كان ممتنعا لا يتصور بدون ذلك الشيء والشيء المركب
موقوف على اجزائه قطعا فيكون وجود المجموع موقوفا على كل
واحد توقف ممتنع على ممتنع آخر فيلزم ان يكون ممكنا مع ان ذات
المجموع يقتضي عدمه وان كان يلازمه عدم احد جزئيه ايضا ولا مجال
هٰهنا للقول بان عدم المركب موقوف على تقومه الموقوف على نفس
الاجزاء على قياس ما قلنا في الوجود كما لا يخفى قوله علة فاعلية مستقلة
في التاثير بان لا يكون في هذا المجموع تاثير الا وهو مستند اليها ابتداء
او بواسطة قوله وتلك العلة اي العلة الفاعلية المستقلة في التاثير
قوله لاستحالة كون الشيء اي الممكن كالمجموع الذي كلامنا فيه علة
مستقلة لنفسه كما نادى عليه السياق حيث قيد العلة الفاعلية بالمستقلة

ثم قال بالاشارة اليه وتلك العلة آه وصرح منه ما فى رسالة لاثبات
الواجب حيث اعاده هناك ذلك الوصف فى الاشارة ايضا و
ذلك الحكم بديهى فان الممكن لو كان فاعلا مستقلا فى وجوده كان
واجبا لا ممكنا ضرورة وجوب استناد الممكن فى التاثير الى الواجب
الذى هو ليس بمستند الى الممكن فما ذكره ليس مبنيا على ما قال المحقق
الطوسى فى مواضع من كتبه ان بداهة العقل حاكمة بان ما لم يلحظ كون
الشئ موجودا امتنع ان يلحظ مبداء للوجود ومفيدا له بخلاف القابل
للوجود فانه لابد ان يلحظ العقل خاليا عن الوجود لئلا يلزم حصول
الحاصل حتى يرد عليه ما فى شرح المقاصد وغيره انا لا نسلم ان المفيد لوجود
نفسه يلزمه تقدمه عليه بالوجود فانه لا معنى للافادة ههنا سوى ان
تلك المهية يقتضى لذاتها الوجود ويمتنع تقدمها عليه بالوجود ضرورة
امتناع حصول الحاصل كما فى القابل بعينه بخلاف المفيد لوجود الغير
فان بديهة العقل حاكمة بانه ما لم يكن موجودا لم يكن مبداء لوجود
الغير ومن ههنا يستدل بالعالم على وجود الصانع والعجب ممن اختار
هذا الشق ومنع استحالته مستندا بانه يجوز ان يكون العلة المجموع
من غير ارتباط والمعلول المجموع الملحوظ مع الارتباط اذ الكلام انما
هو فى المجموع المركب من الواجبين فقط من غير اعتبار الارتباط

والهيئة جزء آخر منه والا لكان امرا اعتباريا لا موجودا معلولا
لشئ قوله فلامتناع كون الواجب معلولا لغيره يعنى ان الواجب
معلول لنفسه لما سبق ان وجوب الوجود عند المتكلمين عبارة
عن ان يكون الذات علة تامة لوجوده فيكون كل من الواجبين
المذكورين مؤثرا فى نفسه لكونه بذاته مقتضيا لوجوده فلو كان
احدهما او غيرهما علة فاعلية مستقلة فى التاثير للمجموع لزم ان
لا يؤثر فى كل من جزئيه الا ذلك بعينه ابتداء او بواسطة اذ لو
استند وجود شئ منهما بالمعلولية الى نفسه مثلا لا الى ذلك الامر
لم يكن ذلك مستقلا فى التاثير بحيث لا يحتاج المجموع فى التاثير ابتداء
او بواسطة الى غيره مطلقا هذا خلف فعلى تقدير علية احدهما استقلالا
لا يلزم ان يكون وجود الواجب الآخر مستندا اليه ايضا لا الى نفسه
كما ان وجوده مستند اليه وعلى تقدير علية غيرهما يلزم ان يستند
وجود كل منهما اليه لا الى نفسهما فعلى اى تقدير يلزم ان يكون الواجب
معلولا لغيره لا لنفسه هذا خلف ومن زعم فى تعليله ان احتياج الكل
يستلزم احتياج الجزء الى ما يحتاج اليه الكل فان وجود الكل هو بعينه
وجودات الاجزاء فلو لم يحتج الكل قطعا اورد عليه انا لا نسلم
ذلك اذ الكل محتاج الى جزئه مع استحالة احتياج الشئ الى

نفسه وكون وجود الكل عين وجودات الاجزاء ممنوع كيف وللكل
ههنا امكان فلا بد له من وجود ويكون هذا الامكان كيفية نسبة وليس
هو وجودات الاجزاء لان كيفية نسبتها هو الوجوب فيما نحن فيه
لا الامكان قوله فتامل فان مقدماته وان كانت جايترى اي
ضعيفة في بادي النظر لكن بعد اعمال الفكر وتدقيق النظر يظهر حقيقتها
كما عرفت فلا بد من التامل الصادق حتى لا يحتجب المرام ولذلك نسب
هذا الدليل بعض من لم يتامل الى المغالطة قال الشارح في رسالة اثبات
الواجب هذا الدليل على التوجيه نسبه بعض الى المغالطة وظني ان هذه
النسبة غلط فان هذا الدليل مبني على عدة مقدمات الاولى ان
المجموع بالمعنى المذكور موجود كما مر الثانية انه ممكن وذلك ظاهر
لافتقاره الى كل واحد من الاحاد الثالثة ان كل ممكن محتاج الى علة
مستقلة وهي ايضا بديهية لا يقبل المنع الرابع انه لا شيء من المجموع
وكل واحد بمؤثر مستقل فلا يكون له علة مستقلة وذلك ايضا بين
انتهى قد اشير اليه فان دليله انما يكون مذكورا صريحا لو ذكرت كلتا
مقدمتيه مرتبة صريحا اعني الشرطية واستثناء نقيض التالي وما صرحت
في الاية بالشرطية واما الاستثناء المذكور فليس مذكورا فيها صريحا بل انما
اشير اليها بكلمة لو المستعملة للاستدلال بانتفاء الجزاء على انتفاء الشرط

قوله دليل اقناعي فان العادة جارية بوجود التمانع والتغالب
عند تعدد الحاكم كما اشير اليه بقوله تعالى لو كان معه اله لذهب كل
اله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض والوجوه الاقناعية مشهورة يعرف
بها الجمهور من المقرفين بالنبوة وغيرهم اما لجب الفطرة او لجبب
التهدي اليه بالاستدلالات الخفية كما صرح به المحقق التفتازاني قوله
لجواز ان يتوافق لان التعدد انما يستلزم امكان التخالف لا وجوبه
حتى يمتنع توافقهما فيجوز ان يتوافق على هذا النظام او على تكون هذا
العالم فلا يلزم الفساد سواء اريد به الخروج عن هذا النظام او عدم
التكون مطلقا اذ كل منهما انما يلزم على تقدير وقوع تخالفهما في هذا
النظام او في هذا التكون بناء على انه لو ثبت ذلك لزم عجز الاله
او اجتماع النقيضين لا على مجرد امكانه وان لم يقع نعم امكان التخالف
محال في نفسه لاستلزامه امكان المحال كما سيجيء ولما كان هذا لازما
لتعدد الواجب كان استحالته مستلزما لاستحالة التعدد قطعا لكن
ليس هذا استدلال الاية بل انما هو استدلال بانتفاء الفساد على
انتفاء التعدد لكونه لازما له وهو انما يكون قطعيا لو كان الفساد
لازما قطعيا لامكان التخالف الذي هو لازم قطعي للتعدد ولو كان
لازما قطعيا للتعدد ابتداء وظاهر انه ليس الثاني وكذا الاول لما

عرفت بل هو لازم قطعي لوقوع التخالف الذي هو لازم عادي
للتعدد كما عرفت فالملازمة عادية والدليل اقناعي وما قال بعض
الفضلاء ان التحقيق انه قطعي اذ لو تعدد الصانع المؤثر فتاثيرهما
اما على سبيل التوارد وهو باطل واما على سبيل الاجتماع او التوزيع
فيلزم انعدام كل العالم او بعضه عند عدم كون احدهما صانعا لانه جزء
علة او علة تامة فيفسد العالم اي لا يوجد هذا المحسوس كلا او بعضا
بل نقول لو تعدد الواجب لم يكن العالم ممكنا فضلا عن الوجود والا
لامكن التمانع المستلزم للمحال لان امكان التمانع لازم لمجموع الامرين
التعدد وامكان شيء فاذا فرض التعدد يلزم ان لا يمكن شيء من
الاشياء حتى لا يمكن التمانع المستلزم للمحال ففيه بحث اما اولا فلانه
مع بعده يرد عليه ان منطوق النظم هو لزوم الفساد لتعدد الصانع وما
ذكره انما يدل على لزومه على تقدير عدم كون احدهما صانعا الذي يلزم
عدم امكان التمانع اللازم للتعدد فان عدم الملزوم لازم لعدم اللازم
وحينئذ لم يتعدد الصانع ضرورة فاين هذا من ذاك والحاصل ان
ما يستلزم الفساد هو عدم امكان التمانع المستلزم لعدم كون احدهما
صانعا وهذا الذي يستلزم الفساد ليس بلازم للتعدد بل اللازم له نقيضه
اعني امكان التمانع فليس التعدد بملزوم لملزوم الفساد حتى يكون

لزوما للفساد بل هو ملزوم لنقيض ملزومه فاني كونه ملزوما للفساد
على انه لا يلزم عدم امكان التمانع هو عدم تعدد الصانع المؤثر
بان لا يكون احدهما مؤثرا ابتداء لا عدمه بعد ما كان مؤثرا
حتى يلزم انتفاء جزء العلة والعلة التامة فيلزم الفساد وبالجملة
ان اراد ان عدم كون احدهما صانعا ممكن في نفسه فيلزم الفساد
عند وقوعه فهو بين البطلان اذ بعد ما فرض كل منهما الها مؤثرا على
السوية لم يمكن عدم شيء منهما وان اراد ان عدمه يلزم عدم امكان
التمانع يرد ما ذكرنا مع ان ما يلزم عدم امكان التمانع اعني عدم
التعدد هو المقصود فبعد ذلك لا حاجة الى فرض ان الفساد لازم له
كما لا يخفى واما ثانيا فلان عدم الامكان المصحح للمصنوعية في جانب
الوجود فلا يلزم من عدم امكان العالم اللازم لتعدد الواجب فساده
وعدم وجوده بل انما يلزم لو كان العالم ممتنعا على تقدير تعدد الواجب
لم لا يجوز ان يكون واجبا على ذلك التقدير واول حدوث العالم
وامكانه كما ينافي وجوبه ينافي امتناعه ايضا فلا فرق والتحقيق ان
المقصود ان الوجوب والامتناع سيان بالنظر الى التعدد فانه انما
يستلزم مطلق عدم الامكان لا خصوص الوجوب او الامتناع والفساد
انما يترتب على خصوص الامتناع لا على مطلق عدم الامكان واما بالنظر

الى الواقع فلا وجوب ولا امتناع بل امكان وحدوث قوله ويمكن
ان يقال اى فى الاستدلال على الثانى لا فى تقرير الاية بحيث يكون
دليلا قطعيا لما عرفت ان كون امكان التخالف لازما قطعيا للتعدد
لا يستدعى لزوم الفساد باى معنى اريد لزوما قطعيا للتعدد بل هذا
استدلال آخر فى مقابلة الاية قوله ان التعدد اى تعدد الخالق بالخالقية
التى هى من خواص الالوهية كما مر واليه اشار بقوله وعلى الثالث
لا يكون الآخر خالقا فلا يكون الها حيث فرع عدم الالوهية على عدم
الخالقية فيه ان مراده من حصر الخالقية ما هو من خواص الالوهية كخلق
الاجسام عند اهل الاسلام على ما فى شرح المقاصد اذ لا يلزم من نفى
خالقية افعال العباد نفى الالوهية والا لزم ان يكون المعتزلة منكرين
للالوهية تعالى مطلقا ومثبتين لاله آخر كالثنوية ولم يقل به احد ولا
شك ان الاتصاف بالخلق الذى هو من خواص الالوهية مسبوق
بكمال القدرة والارادة فيكون التعدد المذكور مستلزما لامكان
التخالف قطعا فان كل ممكن من ذوى الطرفين بالنسبة الى كل منهما
بحيث يمكنه ان يريد ايا منهما فاذا اراد احدهما احد طرفيه فان
امكن للآخر ارادة الطرف الآخر فذاك وان لم يمكنه فذلك اما لانه
صار ممتنعا بالذات فيلزم الانقلاب او لانه وان امكن فى نفسه
لكنه

لكنه امتنع بسبب ارادة الاول الطرف الاول فيلزم عجزه اذ
عدم التمكن منها بناء على سد الغير طريق القدرة عليه عجز بتعجيز الغير اياه
وذلك محال على الخالق التام القدرة كما هو المفروض على ما مر فان
الايجاب الذى يجيء من الغير مناف لكمال القدرة ولذا لم يقل اهل
الحق باستناده الى غيره حتى يلزمه العجز والايجاب بناء على امتناع
تخلف الشيء عن علته وان كان الايجاب بتوسط القدرة غير مناف
له بل هو كمال القدرة وبما قررنا اندفع ما قيل كما ان السكون وان كان
ممكنا فى نفسه يمتنع وجوده مع الحركة كذلك ارادة السكون الموجبة له
وان كان ممكنا فى ذاته يمتنع ثبوتها مع ارادة الآخر الحركة الموجبة
اياها اذ امتناع اجتماع الضدين يقتضى امتناع اجتماع موجبيهما بالضرورة
فكما ان عدم القدرة على ايجاد السكون مع الحركة ليس بعجز كذلك عدم
التمكن من ارادته مع ارادة الآخر الحركة ليس بعجز فان اريد بارادة
السكون فى وقت ارادة الحركة ما هو مؤدى المشروطة ما دام الوصف
نسلم امكانه ولا يلزم امكان اجتماع المتنافيين اذ لا نسلم امكان تينك
الارادتين وان امكنت كل منهما على سبيل التناوب والانفراد وان
اريد مؤدى المشروطة بشرط الوصف لا نسلم امكانه ولا يلزم العجز
لما عرفت ان عدم القدرة على ما هو ممكن فى ذاته بسبب الغير كارادة

الآخر ضده عجز وايجاب في حقه وهو ينافي كمال القدرة عندنا بل
الحق ولذا لم يقولوا بتعليق شيء بالمعدات ونحوها لئلا يلزم عجز القادر
الكامل وايجابه بهذا والعجب من شارح المقاصد حيث نقل المنع بانا
لا نسلم ان مخالفة احدهما للآخر وارادة ضد ما اراده ممكنة حتى يكون
عدم القدرة عليها عجزا لان الممكن في نفسه ربما يصير ممتنعا لجب شرطه
ككون المتحيز في هذا الحيز حال الكون في حيز آخر ثم اجاب عنه بان
الممكن في ذاته ممكن على كل حال ضرورة امتناع الانقلاب والممتنع فيما
ذكرتم من تحيز الجسم هو الاجتماع اعني كونه في آن واحد في حيزين فكذا
ههنا الممتنع اجتماع الارادتين وهو لا ينافي امكان كل منهما فتعين ان
لزوم المحال انما هو من وجود الثاني فان امكان التخالف مبني على امكان
اجتماع الارادتين اذ لا تخالف عند عدم الاجتماع ضرورة فبعد ما سلم
امتناع اجتماعهما مثل امتناع تحيزي الجسم كيف يندفع منع امكان التخالف
بل فيه تسليم لذلك والامكان كل منهما على الانفراد والتبادل لا ينفع وهذا
بين قوله فلا يستلزم اجتماعهما اجتماع آه الاول للاول والثاني للثاني وهو
الظاهر او اراد استلزام كل منهما لكل منهما لان ثبوت كل من النقيضين
يستلزم عدم الآخر وبالعكس وعلى هذا يمكن ان يراد ان في كل منهما
اجتماع النقيضين وارتفاعهما من وجهين احدهما باعتبار المرادين وهو
ظاهر

ظاهر والآخر باعتبار ان اجتماع المرادين يستلزم قدرتهما وارتفاعهما
يستلزم عجزهما فيلزم قدرتهما وعدم قدرتهما معا وهذا اجتماع
النقيضين وهو يستلزم ارتفاعهما فيلزم الاجتماع والارتفاع من
هذا الوجه ايضا ولعله لهذا لم يتعرض للزوم عجزهما في الشق الثالث
كما تعرض غيره قوله وارتفاعهما هذا يدل على انه اراد النقيضين
بمعناهما لا بمعنى الضدين فهذا مع السياق يفيد تعلق الارادة بالاعدام
مع ان الحق ان العدم بعدم الارادة لا بالارادة ولذا وقع في الحديث
المرفوع ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن فلا بد ان يقال انه مبني
على اجتماع الضدين يستلزم اجتماع النقيضين وهو ظاهر وكذا ارتفاعهما
فيما اذا امتنع خلو المحل الموجود عنهما يستلزم ارتفاع النقيضين مثلا لو
كان مطلق الكون في الحيز من لوازم الجسم فلو ارتفع عنه الحركة و
السكون لم يكن الا بارتفاع مسبوقيته بكون آخر وعدم مسبوقيته
بآخر لا بارتفاع الكون مطلقا او يقال انما يكفي عدم الارادة في عدم
الاشياء اذا كان الخالق واحدا واما على تقدير التعدد فلا نسلم ان
عدم ارادة احدهما يوجب عدم شيء لجواز ان يوجد بارادة الآخر
قوله لان مقتضاهما آه يعني ان ذاتهما يقتضي انه ان تعلق الارادة
لم يتعلق الا بالجزاء او ما يغلب فيه الجزاء او بما فيه الاتفاق وان كان متمكنا

من فعل الخير أو بما فيه الاتفاق وان كان متمكنا منه وعدمه بان
لا يريده وهذا أي أنه يستحيل تعلقها بالمستحيل والواجب بل يجب ان
لو تعلقت لتعلقت بالممكن مع تمكنه من كلا طرفيه ولا يظن ان عدم
ارادة الخير يفضي الى فعل الشر وهو نقيض ذلك الخير لما عرفت ان
عدم ارادة احدهما لا يوجب العدم ولم يرد ان ذلك مقتضى ذاتهما
بحيث يستحيل انفكاكه عنهما كما يزعم الفلاسفة وان لم يكن لهذا الدليل
ملايمة بمدعاه اصلا اعني ما ذكره من انهما متوافقان في الارادة يستحيل
اختلافهما فيها اذ الارادة هي المخصصة لاحد المقدورين فلا يجامعها
الايجاب **قوله** فالجواب انه آه وأما الجواب بان كمال القدرة كما هو
المفروض يقتضي عمومها لجميع الممكنات فلا يكون مقتضاهما ايجاده الخير
ونحوه فلا يخلو عن خدشة بان يقال كما ان الوجوب والامتناع يحيلان
المقدورية لم لا يجوز ان يحيلها الشرية منه ايضا ولذا لم يلتفت اليه
الشارح بل اجاب بما لا يبقى فيه للمصنف ريبة ودغدغة اصلا **قوله**
لا يخلو اما ان آه لما كان ما ذكره من جواز توافقهما في الارادة سندا
مساويا للمنع لزوم امكان التخالف كما لا يخفى ابطله بانه لو توافقا بان
يريد كل منهما شيئا واحدا فلا يخلو اما ان يكفي ارادة كل واحد فيلزم
توارد المؤثرين التامين آه فلابد ما توهم ان هذا الجواب دليل آخر

والمنع

والمنع على ما مر من برهان التمانع فلا يندفع به المنع عنه مع انه
المشهور المختار عند الجمهور ومن زعم ان الكلام في تقرير الآية
بحيث يكون قطعيا وان هذا الجواب ليس كلاما على السند فقرره بانه
لو تعدد الواجب فاما ان يتخالفا او يتوافقا والثاني باطل لما ذكره
من لزوم التوارد والعجز فتعين الاول اي وقوع التخالف فعلى
هذا اما ان يحصل مراد احدهما او كليهما او لا والكل محال كما مر فيلزم قطعا
وقوع الفساد اي عدم التكون او التكون فرع الامكان فظهر انه لو
تعدد الواجب يلزم وقوع الفساد كما هو منطوق الآية وفيه انه يجوز
ان لا يريد احدهما شيئا من طرفي الممكن فلا يلزم من بطلان التوافق
وقوع التخالف بل اللازم القطعي انما هو امكانه مع انك خبير بما فيه
من البعد والتعسف من غير داع يقود اليه **قوله** يلزم اجتماع المؤثرين
آه فان معنى كفاية تعلق الارادة في وجود العالم هو انه اذا تعلقت
يترتب عليه الوجود بحيث يمتنع تخلفه عنه من غير احتياج الى امر آخر
اصلا وهذا هو معنى التأثير التام وليس في حيز القدرة ان يجعل المراد
يمكن التخلف مع الارادة اذ امكان تخلف المراد عن الارادة
نقص يمتنع على الواجب والامتناع يحيل المقدورية فلا مساغ لان
يقال ان تعلق الارادة وان كان مؤثرا تاما في نفسه لكن صار

منهما مؤثرا ناقصا حيث اراد كل منهما بان يكون للارادة الاخرى
ايضا مدخل وتاثير لظهور ان كون ارادة الواجب مؤثرا ناقصا بان
يمكن تخلف المراد عنه نقيصة خارجة عن حيز الامكان والقدرة في
حق الواجب واما الاستاذ ابو اسحق فانما يقول بان فعل العبد
واقع بمجموع القدرتين مع اعترافه بان قدرة الله تعالى كافية بناء
على انه جوز اجتماع المؤثرين على اثر واحد كما صرح به في شرح المواقف
وقد بسطنا ما يندفع ما قال الفاضل الخيالي انه يمكن ان يقال كمال
القدرة في نفسها لا ينافي تعلقها بحسب الارادة على وجه يكون
للقدرة الاخرى مدخل كما في افعال العباد عند الاستاذ ولا استحالة
فيه قوله لا يمكن لهما اي لواحد منهما التاثير كما هو المقصود فارتفع
منافرته بقوله الا باشتراك الاخر قوله لا يكون الاخر خالقا
لا بالاستقلال وهو ظاهر ولا باشتراك الغير فان ارادة الاله
الاول لو فرض كافيا في وجود العالم لم يكن شيئا للاخر على ما مر
ومن البين استحالة ان يعين غير الاكثر للاله في الخلق والايجاد
فهذا اللازم مع اشتماله على لزوم العجز الخفي ولذا لم يقل الشارح
على النسق السابق وعلى الثالث يلزم عجز الاخر قوله وانما يلزم العجز عطف
على قوله وذلك لا يستلزم عجزهما اي انما يلزم عجزهما لو اراد

يعني

يعني القادرين على حمل الخشبة او كلا منهما على تمشية الغير او افراده
على اختلاف النسخ الاستقلال اي في حمل الخشبة ولم يحصل الاستقلال
اي في حمل الخشبة ولم يحصل الاستقلال او الحمل وقد يعطف على قوله
فلا يلزم العجز اي عجز الالهين فالمراد الاستقلال في الايجاد قوله
وان لم يكن كافيا اي ان لم يكن تعلق ارادة كل واحد كافيا فاما ان
لا يكون تعلق ارادة شيء منهما كافيا او لا يكون تعلق ارادة
احدهما فقط كافيا فالمراد بالمحذور الثاني هو المحذوران اللذان
ذكرهما في الشقين الاخيرين الا انه جعلهما محذورا واحدا لاشتمال
ثانيهما على اولهما كما مر ويمكن ان يقال كما ان كل واحد منهما محذور
كذلك مجموعهما محذور ولما جعل المقدم مجموع الشقين كان اللازم
هو مجموع المحذورين وحمل اللام على الجنس ليشمل الكثير يدفعه ان
المراد هو المعهود السابق لا جنس المحذور الثاني قوله الدلائل
السمعية كقوله تعالى ولا يشرك بعبادة ربه احدا وما امروا الا ليعبدوا
الله مخلصين الاية واياي فاعبدون وان لا تعبدوا الا الله الى غير
ذلك من الايات والاحاديث قوله قال الله تعالى اه لما ذكر ان الانبياء
كلهم نهوا المكلفين عن الاشراك في العبادة تعرض لما حكى الله سبحانه
عن بعض الانبياء السابقين من النهي عنه فقال قال الله تعالى اي حاكيا

عن ابراهيم عليه السلام اتعبدون ما تنحتون الآية **قوله** لا بطريق آه
وهذا التعميم هو المتبادر من اطلاق الحلول في الغير في حيز النفي ولا بأس
بالتصريح ببعض ما يتضمنه هذا التنزيه بما سيجيء في المتن انه لا في حيز
على ما عرفت في قوله لا ضد له **قوله** ولا بطريق حلول الصفة آه وهذا الطريق
هو ان يكون المحل موضوعا مقوما للحال سواء كان المحل مجردا المجرد
ومادة لصورة كما هو رأي الحكماء او جسمانيا لعرض او مجردا لصفة و
اما حلول مجرد في مجرد بحيث يكون الحال مقوما للمحل كما جوزه الامام
فلبطلانه في نفسه لا يستلزم انه الدعوى لم يتعرض له الشارح ضرورة احتياج
الشيء في الوجود الى المقوم وكذا الحال الى المحل اذ لا يتصور حلول المستغني
كما سيصرح الشارح في شرح انه لا يتحد بغيره وهم ادعوا فيه البداهة ولذا
علل شارح المقاصد قوله لا يحل في غيره بان الحال في الشيء يفتقر اليه في
الجملة والافتقار الى الغير ينافي الوجوب وما ذكر الامام ان الحال في
الشيء يكون محتاجا اليه كالجسم المعين يحل في الحيز المعين مع عدم احتياجه
في ذاته اليه فغايته انها محتاج الى حيز معين لكن اي معين كان كما ان الصفة
محتاج الى الذات المعينة قطعا وان ابيت لزوم الدور فما ذاته للوجوب
الذي هو معدن كل كمال لازمة قطعا **قوله** فلا يستلزامه اي الثاني الاحتياج
ضرورة احتياج الشيء الى مقومه **قوله** قال في المواقف آه نقل الشارح تنبيها

على

على ما ذكر انهم ذهبوا الى حلوله تعالى في عيسى عليه السلام مبني على
احد الاحتمالات والا فكلامهم في ذلك مختبط ولذلك اختلف
في نقله **قوله** كما سمى ابراهيم وفي بعض النسخ سماه فعلى هذا
الضمير مبهم يفسره ما بعده كقولهم ربه رجلا كما في قوله تعالى فسويهن
سبع سموات على ما في الكشاف وغيره فما قيل انه ليس بشيء **قوله**
كلها باطلة اما الاولان فلما مر من امتناع حلوله تعالى في غيره واما
الثانيان فلان حلول صفته تعالى في المسيح اما باتحاد ذاته تعالى
بالمسيح وهذا اتحاد الاثنين وسيأتي بطلانه او بانتقال صفته تعالى
منه الى المسيح وهذا بديهي البطلان ضرورة ان الانتقال بالاستقلال
من خواص الذات واما الخامس فلما مر انه لا خالق سواه تعالى
قوله المتشابهات في القرآن آه بعضها من كلام الله تعالى وبعضها
عما حكى الله تعالى عن غيره كقوله تعالى ان تقول نفس يا حسرتا على
ما فرطت في جنب الله وكقوله تعالى ربنا تقبل منا انك انت السميع
العليم على من قال ان امثاله من المتشابهات فانما بذلك عرفنا
انه لا يكون بالآلة المعروفة واعترفنا على عدم الوقوف على حقيقة
لقصورنا كما مر **قوله** لكان من هذا القبيل اي من المتشابهات
حكاه الله تعالى في كتابه وظهر على لسان نبيه عيسى عليه الصلوة والسلام

كما ظهر امثاله من المتشابهات كثيرا على لسان نبينا صلى الله عليه وآله وصحابه
وسلم كما ورد في الاحاديث انه ضحك حتى بدت نواجذه وفي حديث
ليلة المعراج وضع كفه بين كتفي فوجدت بردها الحديث وفي حديث
فيضع الجبار قدمه في النار فيقول قط قط الى غير ذلك من الاحاديث
التي يردها العلماء بالتاويل الى اعلم باليقين قوله حلوله في علي واولاده
اي الائمة المعصومين قالوا فلهذا كان يصدر عنهم في العلوم والاعمال
ما هو فوق الطاقة البشرية قوله وهذا قرينة لكه اراد به دفع ما قال
شارح المقاصد ان فساد راي غلاة الشيعة غني عن البيان قوله
وهذا انما يتم آه اراد ان ما اجمع عليه العقلاء على انه سبحانه تعالى
متصف بجميع صفات الكمال ومنزه عن جميع صفات النقص ولا شك
ان الاتصاف بجميع الكمالات انما يدل على ان كل صفة كمال يقوم
به تعالى لا على ان كل ما يقوم به صفة كمال وكذا لا يدل عليه تنزهه
عن جميع صفات النقص الا اذا ثبت ان ما يقوم به اذا لم يكن صفة
كمال كان صفة نقص وهذا انما يتم اذا لم يكن صفة لا كمال ولا نقص
لكن قد نقل في شرح المقاصد الاتفاق على ان كل ما يتصف هو به يلزم
ان يكون صفة كمال فعلى هذا الدليل المذكور تام بدون ذلك كما
لا يخفى قوله اذا لم يكن صفة آه يعني كان المراد بالكمال ما يليق وجوده

لكن

159

كذلك يجوز ان يكون المراد بالنقص في تلك المقدمة الاجماعية
ما يليق عدمه لا ما لا يليق وجوده فلا يقتضي التنزه عن جميع ما يليق
عدمه ان يقوم به ما يليق وجوده الا اذا لم يكن صفة لا يليق وجودها
ولا عدمها وهو ممنوع فعلى المستدل اتمام دليله اما باثبات ان المراد بالنقص
في تلك المقدمة هو ما لا يليق وجوده لا ما يليق عدمه او اما باثبات عدم
تحقق الواسطة وكل من وراء المنع قوله في وجودها وعدمها كلاهما
متعلق بكل من الكمال والنقص قوله بان يتصف دائما بنوع كمال آه
يعني يجوز ان يكون ما يليق بذاته تعالى في نفسه وما هو كمال له تعالى
بالنظر الى ذاته هو الكمال المطلق المشترك بين الافراد المتعاقبة دائما
كان كل فرد منها كمالا ولا تعلق بذاته تعالى لكونه فردا لذلك لا بخصوصه
وبالنظر الى ذاته ما يقتضيه ذاته تعالى الكمالية هو واحد منها لا بعينه
وشخصه بل اي معين كان كما ان مقتضى الهيولى عند الحكماء هي الصورة
اي صورة كانت لا واحدة بعينها فالواجب حينئذ ان لا يخلو عما
هو كمال في نفسه تعالى بان يتصف دائما بنوع كمال واما اتصافه
دائما بفرد واحد منه بعينه فلا يجب بل يجوز ان يكون ذلك بان
يتعاقب افراده من الازل الى الابد مع كون وجود واحد منها
مشروطا بزوال الآخر فيكون كل منها حادثا قائما بذاته تعالى دائما

قررنا اندفع ما قيل ان الكمال اللاحق ان كان حال وجود الكمال الاول
ممكنا ايضا اولا فعلى الثاني يلزم الانقلاب من الامتناع الذاتي الى
الامكان للاتفاق على ان كل ما يتصف هو به تعالى يجب ان يكون
كمالا فامتنع اتصافه تعالى به في زمان لم يكن كمالا ثم لما اتصف به في
الوقت الثاني صار الاتصاف ممكنا بعد ما كان ممتنعا وعلى الاول
يجب ان لا يخلو عنه في تلك الحالة ايضا وبالجملة ان تقدير كماليته ينافي
كونه مشروطا بزوال كمال آخر اذ الاول يقتضي الاتصاف به في جميع
الاوقات والثاني يوجب ان لا يتصف به في زمان كمال آخر وما اجيب
عنه بانه يجوز ان يكون كمال كل صفة مشروطا بزمان بان لا يكون كمالية
هذه الصفة الا في زمان معين فاذا انقضى ذلك الزمان وحصل زمان
آخر لا يكون الصفة كمالا ولا يلزم الانقلاب لان الامتناع اولا بانتفاء
شرطه اعني ما شرط الكمالية لا بالذات ليس بشيء فانه يقتضي الى
ان يكون له تعالى في الازل كمال مرجو يحصل له فيما لا يزال فلا يكون
واجبا من جميع الجهات وقد ثبت في الحكمة انه واجب من جميع الجهات
مع انه لا حاجة حينئذ الى التزام توقف افراد غير متناهية اصلا
حتى يتجه عليه جريان برهان التطابق ونحوه اذ يجوز حينئذ ان
يكون هذا الحادث بعينه فقط قائما بذاته تعالى بناء على اشتراط كماليته

بهذا

بهذا الزمان المعين واما في المواقف ان الخلو عن كل واحد اما لامتناع
بقائه فلا نسلم استحالته انما الممتنع هو الخلو عن كمال ممكن بقاؤه واما
لانه لو لم يخل عنه لم يمكن حصول غيره فيلزم حينئذ فقد كمالات غير
متناهية فكان فقد كل واحد منها لتحصيل كمالات غير متناهية فكان
فقد كل واحد منها لتحصيل كمالات غير متناهية هو الكمال بالحقيقة لا
وجوده مع فقدان تلك الكمالات ففيه بحث اما اولا فلانه لا
حاجة حينئذ ايضا الى القول بتعاقب الامور الغير المتناهية بل
لجواز ان يقوم به حادث يمتنع بقاؤه ودائما يكون الخلو عنه في
الازل اي في الازمنة الماضية الغير المتناهية نقصا لو لم يمتنع بقاؤه
اي وجوده في زمانين على ان العقل يحكم بان الخلو عن الكمال ان دام
هو كمال نقص مطلق ففرضه فيما يمتنع بقاؤه فرض لعينه بما فيه ويعارضه
واما تخصيص حكمه بثبوت معارضه فغير معقول فتامل واما ثانيا فلان
الكمال انما هو تحصيل كمالات غير متناهية واما فقد كل واحد من الكمالات
فهو نقص قطعا فمقتضى الكمالية ان لا يفقد واحد منها مع تلك الكمالات
الغير المتناهية لا ان يفقد كل واحد لتحصيل تلك الكمالات اذ ما هو
نقيصة في ذاته لا يصير كمالا لاجل الغير واما قال انه لو لم يخل عنه لم يمكن
حصول غيره فيلزم حينئذ فقد كمالات غير متناهية لا يجديه اذ نقول

كما أن وجدان واحد مع فقدان الكمالات الغير المتناهية نقص
كذلك فقدان كل واحد مع وجدان تلك الكمالات نقص وإن تفاوتا
في النقصان فالواجب أن لا يكون كمالاته تعالى ممتنعة الاجتماع
لئلا يلزم النقص في حقه تعالى بوجه قوله بأنه إذا كان آه لما كان
كون الخلو عن صفة الكمال نقصا مقدمة اجماعية بل ضرورية على ما في
شرح المقاصد فمنعها مندفع عنها بنفسه من غير احتياج إلى إثباتها وإقامة
البرهان عليها بل الواجب عند التحقيق هو إزالة شبهة عرضت للمانع
وجعله سندا لمنعه فلا يرد أن غاية ما في هذا الجواب وكذا في جواب
الشارح هو إبطال سند المنع وهو لا يرفع المنع فإن إيراد السند مجرد
تبرع من المانع غير محتاج إليه بل لا بد من إثبات المقدمة الممنوعة
قوله والمراد من الحادث ههنا آه لا يخفى أن السلوب يمتنع وجودها
ضرورة وكذا ما عدا الأين من الصفات الإضافية غير موجودة أصلا
عند المتكلمين وقد صرح ابن سينا في الفصل الخامس من إلهيات
الشفاء بأن ما لا يكون موجودا في نفسه يستحيل أن يكون موجودا
لشيء فما عدا الصفة الحقيقية وإن كانت حادثة ومتغيرة لا قيام
لها بذاته تعالى حقيقة أيضا فتخصيص الحادث بالصفة الحقيقية في
الحكم بأنه لا يقوم بذاته حادث مما لا يحتاج إليه إلا أن يقال المتبادر
من

من ذلك الحكم هو نفي القيام الذي امتنع بالنظر إلى حدوثه وتغيره حتى
لو كان أزليا لم يمتنع ولا شك أن الإضافات والسلوب الأزلية
أيضا يمتنع قيامها بذاته بناء على عدم وجودها ولا دخل لحدوثها وتغيرها
في ذلك الامتناع فلا يكون حينئذ لتخصيص نفي القيام بالإضافات
الحادثة المتغيرة وجه فلا بد من أن يراد بالحادث في قولنا لا يقوم
بذاته حادث هو الصفة الحقيقية ليكون للتخصيص بالحادث وجه
حسن وأما ما ذكره الإمام الرازي من أن الكل معترفون بقيام الحوادث
بذاته تعالى كالعالمية بزيد وسامعية صوته ونحوه بعد ما لم يكن كذلك
فلا حاجة في دفعه إلى التخصيص بما عدا الإضافات والسلوب كما فعله
شارح المقاصد لما عرفت من عدم قيام الإضافات في الحقيقة مطلقا
قوله في الجملة أي لا بالكلية فإن مثل الإيجاد وصفة القديمية ونحو
سلب الجسمية مما لا يتصور فيه تغير وتبدل قوله كالقبلية آه الأول
مثال الإضافي المتغير والثاني للسلبي المتغير قوله وذلك لأن
التبدل فيها آه أي إنما جاز التبدل فيها لأن تبدلها لا يقتضي تبدل
ما ثبت في ذاته تعالى لما عرفت من أنها لعدمها في نفسها غير قائمة
بذاته تعالى حقيقة فلا محذور في تبدلها قوله إنما تتغير تعلقاتها آه
فلا يتوهم أن تغير هذه الإضافات مستلزم لتغيرها في ذاته من

الصفات الحقيقية قوله وهذا الدليل جار آه تبيين انه يصدق قطعاً انه تعالى
لم يخلق زيدا في الازل وخلقه الآن فنقول زيد وان كانت اضافة اعتبارية
لكنها اعتبارية نفس الامرية فالخلو عنها في الازل ايضا نقص فالدليل جار فيها
مع تخلف المدعى وهو امتناع تجددها وحصولها بعد عدمها في ذاته مطلقا ولو
اعتبار بالنفس الامري ولو قيل بانها وان تجددت في نفسها لكنها حاصلة
دائما بالفعل بالنسبة الى ذاته على ما قال الشيخ في التعليقات الاشياء
الموجودة دائما والموجودة في وقت بعد وقت والشيء المنقضي شيئا
فشيئا كالزمان والحركة التي هي غير موجودة بالجملة والقارة بالجملة
والمعدومة في الماضي والمعدومة في المستقبل كلها بالاضافة اليه
تعالى موجودة وحاصلة بالفعل يرد عليه ان المدعى ان كان عدم
التجدد مطلقا فالتخلف لازم وان كان عدمه بالاضافة اليه تعالى
يلزم ان لا يمتنع قيام الحادث بذاته تعالى مطلقا كما يقوله المجوس
والكرامية فان الحادث وان كان صفة حقيقية موجودة في
وقت بعد وقت موجود دائما بالفعل بالنسبة الى ذاته تعالى على
ما في التعليقات بعينه فكما ان تجدد الاضافات في نفسها لا يوجب
تخلف المدعى عن الدليل كذلك القول بحدوث الصفات الحقيقية
القائمة بذاته تعالى من غير فرق قوله لا نسلم جريان الدليل فيها
فان

فان مثل آه اي لا نسلم ان مثل ايجاد العالم وغيره من الاضافات
من صفات الكمال اذ ما مر هو الاتفاق على ان ما يقوم به تعالى لا بد
ان يكون من صفات الكمال وقد عرفت ان الاضافات ليست
مما يقوم به تعالى حقيقة فما ثبت كماليته بالاجماع هو صفة التكوين او
القدرة القائمة بذاته تعالى واما ايجاد العالم اي تعلق تكوينه او قدرته
بخصوص العالم فانه ليس بقائم بذاته تعالى حقيقة فلا نسلم كونه كمالا بل
نقول كل واحد من التعلق وعدمه على السوية لا رجحان لواحد منهما على الآخر
في نفسه بل المرجح هو الارادة والمشية وبما حررنا اندفع ما قيل انه يجب
حينئذ ان لا يتصف بها الواجب تعالى اصلا والحال انه متصف
بها في الحال ولذا اضرب عنه بقوله بل قد يدعى آه لما عرفت انها ليست
بقائمة وصفة له تعالى حقيقة اصلا فتدبر فانه قد زل قدم بعضهم في هذا
المقام فوقع في طرف من المرام قوله بل قد يدعى آه ترقٍ من منع
النقص في الخلو عنها في الازل الى ادعاء الكمال فيه اي بل قد لا
يقتصر على مجرد منع النقص بل يقال على سبيل الدعوى ان الخلو عنها
في الازل كمال واما منع كونها من صفات الكمال فمشترك بينهما اذ
على تقدير تسليمه لا مساغ لمنع نقصان الخلو فضلا عن ادعاء كماله لما سبق
ان الخلو عن صفة الكمال نقص بالاجماع بل بالضرورة ومن توهم انه

اضراب عما سبق من عدم كونها من صفات الكمال اي بل نقول
انها باعتبار وجودها الحادث كمال فيتصف بها الواجب تعالى باعتبار
وجودها الازلي نقص لان الخلو عنها في الازل كمال فلا يتصف بها
الواجب تعالى بهذا الاعتبار اورد عليه ان وجودها الازلي وان كان
نقصا لكن وجودها في كل واحد من الازمنة المحدودة التي قبل حصولها
كمال لانه وجود حادث وقد مر ان وجودها الحادث كمال فيكون الخلو
عنها في كل واحد واحد من الازمنة المتقدمة المحدودة نقصا وقد
توهم ان الحق في الجواب ان يلزم قدم الاضافات ولا يلزم
قدم طرفيها فانه لما لم يكن الاضافات لكونها صفة الواجب زمانية
كانت نسبتها الى جميع الازمنة على السواء ويجوز ان يتعلق الغير
الزماني بالزمانيات في اوقاتها ليس بشيء اذ مع ابتنائه على
ان يكون الاضافات صفات قائمة به تعالى يرد عليه ان من
جملتها كونه الاول والاخر التزام قدم تاخره عن كل ما عداه مما لا
يعقل نعم ربما يلتزم ازلية تعلقات صفاته القديمة مع حدوث
متعلقاتها قوله ليظهر آه الظهور بمعنى آشكارا شدن على ما في
التاج وبمعنى پيدا شدن على ما في الصريح والمراد ههنا هو المعنى
الثاني قوله استيثاره آه استفعل للتفرد ان القول بان يكون الشيء

منفردا

منفردا اولى من كونه مشاركا لغيره كلام خطابي بل شعري وان
ذكره بعض المشهورين بالعلم فكان في فقره قد يدعي اشارة الى
وهن هذا الكلام ايضا قوله بالقدم الزماني يعني عدم مسبوقية
ما يقوم بذاته بالعدم قوله تستلزم امكان الازلية في شرح المواقف
لانه اذا كان امكانه مستمرا ازلا لم يكن هو في ذاته مانعا من قبول
الوجود في شيء من اجزاء الازل فيكون عدم منعه مستمرا في جميع
تلك الاجزاء فاذا نظر الى ذاته من حيث هو لم يمنع اتصافه بالوجود
في شيء منها بل جاز اتصافه به في كل منها لا بدلا فقط بل ومعا ايضا
وجواز اتصافه به في كل منها معا هو امكان اتصافه بالوجود المستمر في
جميع اجزاء الازل بالنظر الى ذاته فازلية الامكان مستلزمة لامكان
الازلية كما سلف في تعليقات التجريد قال ان اريد بقوله لم يكن هو
في ذاته مانعا عن قبول الوجود في شيء من اجزاء الازل ان ذاته
لا يمنع في الازل من اتصافه بالوجود في شيء من اجزاء الزمان
التي بعد الازل فهو بعينه ازلية الامكان ولا يلزم منه عدم منعه من
الوجود الازلي الذي هو امكان الازلية وان اريد ان ذاته
لا يمنع من الوجود بالفعل في شيء من اجزاء الازل فهو بعينه امكان
الازلية وفيه النزاع فهو مصادرة سلمنا ان وجوده في كل جزء من

الازل ممكن لكن لا يلزم منه ان يكون وجوده الازلي ممكنا انتهى
يعني لا شبهة في انه اذا كان امكان مطلق الوجود ازليا لا مستلزم
هو امكان الازلية قطعا لما ذكر لكن حق هذا الكلام في انه يجوز ان لا يمكن
الا وجوده الخاص اي وجوده فيما لا يزال ويمتنع وجوده الازلي
ولا يلزم منه ان يكون ممتنعا اذ الممتنع هو الذي يمتنع وجوده مطلقا
لا ما يمتنع وجوده الخاص ومن البين ان ازلية امكان وجوده الخاص
انما يقتضي ان لا يكون في ذاته مانع اصلا عن قبول هذا الوجود الخاص
اي الوجود اللايزالي لا ان لا يمنع عن قبول الوجود الخاص الآخر ايضا
اعني الوجود الازلي فان اراد بالوجود في قوله لم يكن هو في ذاته
مانعا من قبول الوجود آه مطلق الوجود نمنع الملازمة اذ المفروض
انما هو ان امكان وجوده الخاص اي وجوده فيما لا يزال مستمر ازلا
لا امكان مطلق وجوده الشامل لجميع انحائه وان اراد به هو الوجود
الخاص الحادث سلمناه لكن لا نسلم قوله بل جاز اتصافه في كل منهما
لجواز ان لا يمكن ازلا الا اتصافه في هذا الزمان الحادث لا قبله
سلمناه لكن لا نسلم ان اتصافه في جميعها معا ممكن لجواز امتناع اتصافه
في جميعها معا ولا يمكن في الازل الا اتصافه في كل منها على سبيل البدل
فلا يكون وجوده الازلي ممكنا لانه عبارة عن ان يوجد في جميع الازمنة

الغير

الغير المتناهية في جانب الماضي فتأمل قوله فما كان مثل آه وهو
ما يمتنع تجدده وتغيره في ذاته تعالى واما السلوب التي يتجدد ويتغير
في ذاته فهي على قياس الاضافات المتجددة بعينه وقد عرفت ما لها
من انا لا نسلم جريان الدليل فيها قوله فجريان الدليل فيها وكذا في
الاضافات الغير المتجددة كالايجاد وصفاته القديمة قوله شيئا آخر سواء
كان هذا الآخر موجودا قبل الصيرورة او لا بل وجد بعدها فقط قوله
من غير ان يزول عنه اي عن واحد منهما او ينضم اليه اي الى واحد منهما
شيء كلمة او لاحد الامرين فوقوعه في سياق النفي افاد العموم
اي لا يكون في شيء منهما زوال ولا انضمام والاول احتراز عن النحو
الثالث اذ فيه زوال جزء او عارض عنه والثاني عن النحو الثاني
فلو عكس لكان اظهر قوله لان المتحدين آه في المواقف الغرض بهذا
الكلام هو التنبيه على الضرورة بتجريد الطرفين وتصوير المراد وظن
بعض الناس انهم حاولوا بهذا الكلام الاستدلال فمنع الاتحاد
على تقدير بقائهما اي لا نسلم انهما لو كانا بعد الاتحاد موجودين لكانا
اثنين لا واحدا وانما يكونان كذلك لو لم يكن كل منهما موجودا متحدا
بالموجود الآخر وهو ممنوع فتوجه لا يراد مثل هذا المنع وتسليم مع
القول بان المذكور في صورة الدليل تنبيه كما يظهر من كلام بعضهم قوله

کما یقال آه تنظیر لا تمثیل لامتناع تحصیل الحقیقة الواحدة الا اذا کان
فیما بین الاجزاء احتیاج ولا احتیاج لشیء من التراب والماء الی الآخر
بل لیس بینهما الا التجاور وتمام الخلط قوله صار التراب طینا فان التراب
والطین هما المتحدان لا التراب والماء المنضم الیه اذ الاتحاد فی هذا
الاطلاق علی ما فی شرح المواقف عبارة عن صیرورة شیء شیئا آخر
بطریق الترکیب لا عن انضمام شیء حتی یکون جزء المجموع بما المتحدان
کما توهم واما قوله الثانی ان ینضم الیه شیء فیحصل منهما آه فللاشارة
الی ان حصول حقیقة واحدة من الشیئین الذی هو معنی الاتحاد
فی هذا الاطلاق انما یکون بان ینضم احدهما الی الآخر فی نفسه لا بمجرد
الضم ومنع احدهما فی جنب الآخر من غیر ان یکون بینهما انضمام والتصاق
فی نفسه یوجب اتصافهما بالوحدة الحقیقیة وفیه اشارة الی ان مطلق
الاحتیاج لا یکفی فی ترکب الماهیة الحقیقیة کما یوهمه ظاهر کلامهم
لکونه حاصلا بین کل معلول وفاعله مع عدم ترکب الماهیة الحقیقیة
منهما مطلقا کالواجب وزید فمرادهم هو الاحتیاج المستلزم للانضمام
بینهما الذی یتفرع علیه حصول الوحدة الحقیقیة ولا شک انه اذا یتحقق
ذلک الاحتیاج لحصل الماهیة الحقیقیة والا فلا ولذا قالوا ان هذا
الحکم بدیهی قوله الاستحالة فی جوهره آه ای بطریق التغیر والتبدل

فی

فی ذاته او فی عارضه والتبدل فی الذات اعم من ان یتبدل بعض
اجزائه فقط بشیء آخر کما فی صیرورة الماء هواء علی رای الحکماء
لبقاء الهیولی او یتبدل هو بتمامه بشیء آخر ویدل علیه ما سیذکر فی
تعلیل بطلان هذا النحو فی حقه تعالی لکن ما ذکر فی القسم الاول احترازا
عن هذا القسم اعنی قوله من غیر ان یزول عنه شیء یقتضی ان یتحقق
ههنا البتة زوال شیء عنه وهذا غیر شامل لان یزول هو بتمامه الا
ان یتسامح فعلی هذا التردید بقوله ان فنیا وان فنی بعد ما قال من غیر
ان یزول عنه شیء لمجرد الاستظهار قوله فلان آه لان الان غیر الواجب
ان کان معدوما لم یتحصل منهما حقیقة واحدة وان کان موجودا
فلم یکن واجبا لما ثبت التوحید بل ممکنا معللا بالواجب فلم یتحصل
منهما حقیقة واحدة لتمایز الفاعل والمفعول فی الوجود فان الهیولی
والصورة متمایزتان فی الوجود الخارجی اذ معنی تمایز الاجزاء علی
ما فی شرح الملخص هو ان یکون لکل واحد منها وجود مستقل ولا شک
ان لکل واحدة من الهیولی والصورة وجودا مستقلا ولهذا لا یجوز
ان یبقی المادة بعد فناء الصورة ولا یحمل احدهما علی الاخری وقد
صرح به السید قدس سره فی حواشی شرح حکمة العین وغیره مع انه
تحصیل الحقیقة الواحدة الجسمیة منهما نعم لا تمایز بینهما حملا لکنه

كذلك فى الواجب مع غيره فالتمايز فى الوجود الخارجى له يمتنع الوحدة
الحقيقية مطلقا فلم لا يجوز مثل ذلك فيما نحن فيه ايضا قوله امتنع
ان يتحقق آه هذا على وفق ما قال المصنف فى المواقف المركب اما
ذات او صفة والاول يقوم بعض اجزائه ببعض والا استغنى كل
عن الاخر فلم يحصل منهما ماهية متحدة لكن قد اورد عليه فى شرحه
ان حاجة بعضها الى بعض لا يجب ان يكون بقيامه به لجواز ان يكون
احتياجه اليه بوجه آخر وبالجملة يؤل النزاع الى ان الانضمام فيما
بين الاجزاء الذى لا بد منه فى الوحدة الحقيقية لا يحصل بدون
الحلول والقيام او يكفى فيه مطلق الاحتياج فالمصنف والشارح
مالا الى الاول والسيد وغيره الى الثانى وما قيل انه منقوض بالحقيقة
الانسانية المركبة من البدن والنفس وايضا لو توقف النحو الثانى
على الحلول لم يصح قوله صار التراب طينا فالتركيب الحقيقى انما يقتضى
الاحتياج دون الحلول ليس بشئ لان الكلام فى المركب الحقيقى والمركب
من البدن والنفس ليس كذلك لاندراج كل منهما تحت جنس آخر الاول
تحت الجوهر المادى والثانى تحت المجرد قال السيد قدس سره فى
حاشية شرح حكمة العين الانسان يطلق على الهيكل المحسوس الحى
وعلى النفس وهى الانسان بالحقيقة ولهذا المشار اليه بكلوا احد بقوله انا واما

ال

ان الانسان ماهية مركبة من جزئين احدهما البدن والثانى
النفس المفارقة فليس كذلك اللهم الا باعتبار العقل انتهى ولانه
لا احتياج فيما بين اجزاء الطين ايضا فعلى تقدير اقتضائه مطلق
الاحتياج لم يصح قوله صار التراب طينا ايضا والجواب هو ما عرفت
انه تنظير لا تمثيل فلا اشكال قوله لاستغناء الواجب مطلقا عن كل
ما عداه للاجماع على ان الوجوب معدن كل كمال ومبعد كل نقصان
والاحتياج فى الجملة نقص قوله وامتناع حلول المستغنى مطلقا وقد
ادعوا فيه البداهة قوله ربما كان الوجب مع الغير محلا داه بامكان
بينهما انضمام والتصاق وراء الانفعال والحلول به يصلح ان يكون
محلا للجزء الصورى الوحدانى ودعوى ان الاحتياج المقتضى للانضمام
كالحلول او الانفعال مما لا بد منه بين الاجزاء المادية ليصح ان يحل
فيها الجزء الصورى غير مسموعة اذ ما يجب بالضرورة هو ان يكون
بينهما انضمام وجهة وحدة يصير بها محلا للصورة الوحدانية والحصار
فى ذلك الاحتياج او الانفعال ممنوع ينتهض عليه البرهان وحاصل
الايراد انه ان اريد بقوله الثانى ان ينضم اليه شئ آه جنس الشئ
الشامل للقليل والكثير كما هو الظاهر يرد المنع على قوله فلان
احدهما ان لم يكن حالا فى الاخر امتنع آه لجواز ان لا يحل الوجب

في الغير ولا بالعكس بل يحل شيء في مجموع الواجب مع الغير فيتحصل
من الثلثة حقيقة واحدة لتحقق احتياج بعضها الى البعض وحلوله فيه
وان اريد به الشيء الواحد يرد عليه ان كون الواجب جزءا المركب
الحقيقي باطل مطلقا سواء كان مركبا من اثنين او اكثر فتخصيص باطل
~~مطلق سواء كان مركبا من اثنين او اكثر فتخصيص~~ الاول بالابطال
مما لا وجه له والدليل المذكور لا يطرد لجواز ان لا يحل الواجب له فاندفع
ما قيل ان الصورة المفروضة ليست مما نحن فيه لمنع الاحتياج او الانفعال
بين اجزائها المادية لا يفيد وان اراد منعه في العناصر الممتزجة فهو
باطل لثبوت الانفعال فيما بينها بالقطع والاتفاق وما اجيب عنه بان
الصورة المفروضة داخلة في النحو الثاني لانه انضم الى الواجب مجموع
الغير الجزء الصوري وحصل حقيقة واحدة وهم اذ لا مخلص حينئذ مما
سبق من الترديد بان احدهما ان لم يكن حالا آه فلا يتجه الايراد
اصلا كما لا يخفى قوله مسلم ان الواجب آه اختيار للشق الثاني من
الترديد الثاني ان الايراد الاول كان باختيار الشق الاول من
الترديد الاول على وجه كما عرفت قوله لا نسلم انه لا تحصل آه وما يقال
ان المركب من المقولتين لا يدخل في شيء منهما لانه باعتبار جزء يدخل
في مقولة وباعتبار جزء آخر يدخل في مقولة اخرى ولا ترجيح للحكم

احد الجزئين على الآخر ولا حكم له في نفسه ففيه انه لو سلم ذلك فلم لا
يجوز ان لا يكون له مقولة عليحدة وحصر الممكن الموجود في المقولات
العشر ممنوع ولم يأتوا فيه بما يصلح للاعتماد عليه بل عمدتهم هو الاستقراء
الناقص ولا عبرة به قوله وادعوا ان الاجسام مؤلفة هذا على ما في
شرح الاشارات ان الذين يجعلون المتصل عرضا على الاطلاق
يثبتون ان كون الجسم متصلا في ذاته امر ذاتي مقوم للجسم والجوهر
لا يتقوم بالعرض لكن التحقيق ان حقيقة الجسم عندهم هو الجوهر الممتد
والانفصالات خارجة عنه في شرح حكمة الاشراق موردا على دليل
اثبات الهيولى ان الاتصال بمعنى ~~الاتصال~~ بمعنى الجوهر الممتد في نفسه
الذي يثبت بعد نفي الجزء لا يزول عن الجسم اصلا حتى يثبت بزواله
وجود جزء آخر والمعنى الآخر اعني الامتدادات الثلث التي تتبدل
مع بقاء الجسمية كما في الشمعة المتبدلة اشكالها ليس جزءا منه فلا يقتضي
زواله وجود جزء آخر للجسم سوى الجوهر الممتد ولذا قال السيد
في حواشي شرح حكمة العين نقلا عن بعض المحققين ان المتصل بالذات
هو الجسم في بادي الرأي والكلام في ان هناك شيئا آخر او هو وحده
حقيقة الجسم من حيث هو جسم قوله كالسرير المركب آه ومن ثم تمنع
تقوم الجوهر بالعرض قال السرير هو مجموع الهيئة لا مجموعهما قوله

لما مر من عدم التبدل آه ما مر هو عدم حدوث صفاته واللازم
ههنا زوالها بنفسها او بتبع زوال موصوفها لكن الدليل وهو ان
الخلو عن صفة الكمال نقص مطرد ولا يخفى ان زوال ذاته تعالى اخس
واظهر استحالة واغنى عن ان يتوسط فيه باستلزامه زوال صفاته
فكانه تقليل للثانى وترك وجه الاول اذ فرط ظهوره كفى عن مؤنة
توضيحه ولا يبعد تعميمه لها قوله اذ الجوهر هو الممكن آه واما الجوهر بمعنى
الموجود القائم بنفسه وبمعنى الذات والحقيقة وان كان اصطلاحا
شايعا بين الحكماء لكنه لا يطلق على الله تعالى لعدم اذن الشارع ولايهام
لهذين المعنيين ولما عليه النصارى من انه جوهر واحد ثلثة اقانيم قوله
مركب من ذوات الاجزاء سواء كانت بوصف الجزئية كالجواهر
الفردة والهيولى والصورة عند غير الاشراقيين او لم تكن كذلك
كما هو عندهم وما قيل ان البرهان على مذهبهم هو ان هذا الجوهر المتصل
قابل للانقسام فحين الانقسام يزول الاتصال ويقوم عدم التبدل فى
صفاته الحقيقية ليس بشئ اذ قد يمتنع الانقسام الخارجى فيجوز ان يقتضى
ذاته هذا الاتصال الواحد فيمتنع زواله ومجرد الانقسام الوهمى لا يكفى وكذا
ما قيل انه قابل للانقسام والجزء مثل الكل فى الحقيقة فيكون واجبا
مثله فلا يبقى بالقوة بل وجد بالفعل فيلزم التركيب اذ لو سلم التماثل

الجز

لا يجوز اطلاق الجوهر على الصانع لعدم اذن الشارع م

168

يجوز ان يكون الوجوب من خواص الكل لكونه كلا قوله لما سبق
من انه ليس فى حيز وجهة والاشارة والحركة من فروعه قوله حتى لا
يبقى الا الاسم فتنازعهم فيه بعدم ورود الاذن به ولايهامه النقص
قوله بخلاف المصرحين فانهم وان لم يلتزموا الكفر لكن اللزوم البين
بمنزلة الالتزام فيجوز تكفيرهم وان كان الاولى السكوت ولذا قال
الامام حجة الاسلام لا ينبغى ان يكفر كل فريق خصمه دون انه لا يصح
مطلقا قوله لا حاجة الى سلب الجهل فلو ترك لجاز ولا باس بذكره لما
اذ المقام مقام التنزيهات فربما يكرر بعضها ويصرح بما علم بالالتزام للتاكيد
والمبالغة قوله معلومة من الآيات آه اراد به دفع ما قال الامام
ان امثال هذا التوجيه يرفع الوثوق عن كلامه تعالى اذ ما من كلام
الا ويمكن ان يتصرف فيه بوجه يخرجه عن الكذب والصدق فيبطل
الوعد والوعيد وغيرهما فانه انما يجوز التصرف فى كلامه لو صرفه قطعى
آخر من الآيات والاحاديث لا مطلقا قوله انه لانشاء التعجب
لا للاخبار فانه ربما يوجه الى من يشاهد تلك المقاومة قوله لانشاء
التحزن واظهاره باللسان ليكون حالا مع وضا عند الرب بالباطن
والظاهر معا فيكمل اظهارها بما يرفع ذلك الحزن كالتوفيق على
الرضاء بقضائه تعالى او كشف الغطاء عما يتضمنه وضع تلك الاشياء من

الحكم والمصالح او اعطاء مطلوب آخر وهو اعز عنده مما فاته اعني تولد
الذكر الى غير ذلك **قوله** للمؤمنين لا للكفار على ما نطق به النصوص منها
قوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون **قوله** يوم القيمة واما في
الدنيا فقد قال بعض السلف بوقوعها لنبينا صلى الله عليه وآله وسلم ليلة
المعراج وفي شرح الشمائل للحنفي انه الاصح لكن الجمهور على خلافه قال
القاضي عياض القول بانه صلى الله عليه وآله وسلم رآه بعينه فليس فيه
قاطع ولا نص ولا اثر قول رؤسهم كما هو مذهب آه لما كان مما يجوز
عند اهل الحق ان يرى اعمى الصين بقة اندلس لم يتعين مما ذكر انه تعالى
مرئي يوم القيمة ان يرى تعالى بعين الرؤس كما هو مذهبهم بل كان
من المحتمل ان يرى تعالى من غير فتح البصر كما يرى من غير موازاة
وجهة زاده الشارح بيانا لتمام مذهبهم ودفعا لتوهم خلافه **قوله** وخالفهم
في ذلك غيرهم ليس على الاطلاق فان المشبهة والكرامية وافقوهم في
الرؤية وانما خالفوهم في الكيفية مدعيين للضرورة في ان ما لا يكون في
قدام الرائي او في حكمه لا يرى كما ادعوا الضرورة في ان ما ليس في
حيز وجهة فانه ليس بموجود الا ان يقال ان ذلك اشارة الى قوله وهو
مرئي آه وان كان التقييد بعدم الموازاة وغيره مذكورا فيما بعده **قوله**
ادراك تام وذلك فالمعنى الاول اشارة الى ما هو صفة الرائي وهو
معنى

معنى المصدر المعلوم والثاني الى ما هو صفة المرئي وهو اشارة الى
معنى مصدر المجهول ومن توهم ان الثاني تفسير الاول اورد عليه ان
الاولى ان يكتفي بالثاني ولم يذكر الادراك راسا **قوله** يحصل عقيب
فتح البصر في الدارين واما ذكره ليتبين ذلك الانكشاف التام
لمشعة دايرة كما انه للاحتراز عما اذا حصل ذلك الانكشاف التام
بدون فتح البصر كيف وسيصرح الشارح بجواز ان يرى اعمى الصين
بقة اندلس والرؤية هو الابصار واما انه هل يمتنع حصوله بدون الفتح
كما زعم المعتزلة او يمكن ذلك كما هو عند الاشعري واتباعه فلم يتعلق الغرض
بشيء منهما نفيا واثباتا اذ لو فرض الامتناع لم يضر في المقصود ايضا لما مر ان
رؤيته تعالى بعين الرؤس عند الاشاعرة لا بد منها ولذا لم يذكره الشارح
في سلك سائر الشرائط بانه انما يشترط في الدنيا لا في الآخرة او لا يشترط
اصلا وبما ذكرنا اندفع ما قيل ان كلامه يقتضي عدم حصول الابصار
بدون الفتح وان الابصار هو الذي يكون بفتح العين مع ان في
قدرته تعالى ان يرى شيئا من غير الفتح كما قالوا في حديث اعمى
الصين فكان عليه ان يترك هذا القيد ويقول ولا يشترط في الدنيا
الفتح على قياس غيره من الشرائط **قوله** وخروج الشعاع او الانطباع
لما كان الابصار عبارة عن الانكشاف التام وذلك الانكشاف

ما يتوقف على خروج الشعاع على رأي سواء كان على هيئة المخروط كما هو
مذهب الرياضيين او على ان يتكيف به الهواء المتوسط بين البصر
والمبصر كما هو مذهب طائفة من الحكماء ويتوقف على الانطباع عند
الطبيعيين كان احدهما شرطا للابصار على الاختلاف بالضرورة وفيه
اشارة الى ان ما ذكر في الكتب من الشرائط اتصال شعاع من الباصرة
بالمرئي انما هو على من ذهب الى خروج الشعاع واما من نفاه وذهب الى
الانطباع فالشرط هو الانطباع لا اتصال الشعاع اذ لا شعاع من البصر عنده
فالاولى ذكر احدهما من غير تعيين وتخصيص قوله ولا يلزم من كون آه
كما زعم الخصم فانه قاس الغائب على الشاهد فتوهم ان ذلك الادراك
التام الذي يحصل لنا عند فتح البصر كما يمتنع حصوله بدون تلك الشرائط
في هذه النشأة كذلك يمتنع بدونها في النشأة الاخرى واذا امتنع
تلك الشرائط في حقه امتنع ذلك الادراك الذي يحصل عند فتح البصر
بالنظر اليه تعالى فظهر ان النزاع حقيقي واندفع ما قيل ان الخصم ايضا
يجوز الانكشاف التام وليس لاحد منا حتى لا يكون فوقه انكشاف
آخر وكذا القائلون بالرؤية لا يقولون بتأثر الحدقة ولا بخروج الشعاع
ولا بوجه آخر من الوجوه المذكورة للرؤية فالانكشاف التام بدون
تلك الوجوه هو العلم فلا نزاع حقيقة الا في مجرد التسمية بالرؤية قوله

بل

170

بل عند الاشعري آه اضراب عن محل الى محل آخر للمتن وليس هذا في
مقابلة المتن لظهور انه كما يحتمل الوجه الاول يحتمل هذا الوجه ايضا قوله
اسباب عادية بان يخلق الله الابصار عقيبها عند اجتماعها بطريق جري
العادة فالسبب بمعنى المفضي في الجملة وهو يشمل الآلة والطريق وغيره
كما اختاره المحقق التفتازاني في شرح العقائد في بيان قولهم واسباب
العلم ثلثة لكن اطلاق السبب على كل واحد منها كما يطلقون السبب والعلة
على كل واحد من موانع الصرف التسعة قوله في هذه النشأة كما يجوز
في النشأة الاخرى قوله كل موجود ممكن الرؤية فلا يرد الامور التي
لم يتعلق بها الرؤية عادة نقضا على ما ذكرنا من عدم الاشتراط كما توهم
الخصم ومن غلب عليه الوهم فظن من عدم وقوعها عدم امكانها زعم ان
ما ذكره كالسفسطة قوله واستدلوا على جواز الرؤية آه لما كان الخصم
مبالغا في المخالفة حتى قال ان رؤيته تعالى ممتنعة ضرورة فضلا عن
عن ان يقع بالغوا في مقابلته حيث منعوا ضرورة الامتناع اولا بمنع
اشتراطها من الجهة والمحاذات وغير ذلك واثبتوا الامكان
وعدم الامتناع بوجوه عديدة ثانيا الوقوع ثالثا ولم يكتفوا بمجرد اثبات
الامكان لعدم الوقوع بذلا لغاية المجهود وما في شرح المواقف انهم
لم يقتصروا على ادلة الوقوع لانها سمعيات ربما يدفعها الخصم بمنع امكان

الخصم

المطلوب فاحتاجوا الى بيان الامكان اولا والوقوع ثانيا ولم
يكتفوا بما يقال الاصل في الشيء سيما فيما ورد به الشرع هو الامكان
ما لم يرد عنه الضرورة او البرهان فمن ادعى الامتناع فعليه البيان
لان هذا انما يحسن في مكان النظر والاستدلال دون المناظرة
والاحتجاج ففيه بحث اما اولا فلان تلك الادلة كما دلت
بظواهرها على الوقوع دلت على لازمه الامكان ايضا فمجرد منع
الامكان مع قيام ظواهر النصوص لا يقبل كمنع الوقوع بل لابد
للخصم من ادعاء عدم الامكان والاحتجاج عليه ليصح به صرفها عن
الظواهر ونحن من وراء المنع ولا نحتاج الى بيان الامكان واما
ثانيا فلانه لو امتنع الرؤية كان امكانها ايضا ممتنعا ضرورة ان امكان
الممتنع فاثبات امكانها بالنقل موقوف على بيان امكان امكانها
او لا حتى لا يرفعه الخصم بمنع امكان المطلوب ومن منع امكان الرؤية
فقد منع امكان امكانها قطعا فاثبات امكانها بالنقل حينئذ لا يجدي
في رفع مناقشة الخصم بل كان عليهم حينئذ ان يكتفوا بالعقل مع ان
العمدة في ذلك المطلب هو النقل واما ثانيا فلانه قد نقل الشارح
وكذا شارح المقاصد وغيره الاجماع على ان ما ورد في الرؤية من
النصوص محمول على الظاهر المتبادر ولا مجال حينئذ لمنع امكان المطلوب

اذ لو

اذ لو لم يمكن ما ورد على ظاهره وهو خلاف الاجماع فلا حاجة الى
بيان الامكان قوله حكاية عن موسى عليه السلام آه اي كقوله تعالى
حال كونه حاكيا عنه عليه السلام ولو بعض مقولته وانما ذكره تمهيد الاول
وجهي الاستدلال ان تمام ما ذكر في مقولة القول ليس محكيا عنه عليه السلام
فالاولى ترك قيد الحكاية قوله سؤال موسى عليه السلام يدل آه وما قيل
انه انما يدل عليه لو كان سؤاله لنفسه لا لاجل قومه الطالبين لرؤيته
تعالى مع بعده جدا في قوله تعالى ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه
قال رب ارني من الدلالة الظاهرة على قياس لذة الذات
على سماع الكلام وان موسى عليه السلام لما نال ذوق السماع هاج له
شوق الوصال فابعد فانه لو كان لاجل قومه فذلك ليس للنقباء
السبعين الذين قالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة كما زعم الكشاف
في تفسير قوله تعالى واختار موسى قومه سبعين رجلا لميقاتنا فلما اخذتهم
الرجفة الآية حيث قال انه رجوع الى قصة طلب الرؤية وان موسى
طلب الرؤية لاجلهم لما قال الامام الرازي رح انه تعالى ذكر ميقات
الكلام وطلب الرؤية ثم اتبعها ذكر قصة العجل وما يتصل بها وظاهر
الحال ومقتضى الفصاحة القرآنية ان يكون هذه القصة مغايرة للاولى
صيانة للكلام عن الاضطراب وانفكاك النظم بذكر قصة ثم النقل منها الى

الاخرى ثم ارجع الى الاولى فهو لاجل غيرهم ممن لم يحضر الميقات
عند سوال موسى عليه الصلوة والسلام فهم انكانوا مسلمين بموسى عليه السلام
كفاهم اخباره بامتناع الروية من غير طلب للمحال ومشاهدة لما جرى
عليه من الاحوال والاهوال وان كانوا كفارا فلم يفد الطلب والجواب
فانهم لكونهم غيا لم يسمعوا قوله تعالى لن ترانى الا باخبار موسى عليه السلام
وهم كيف يقبلون مجرد اخباره عليه السلام مع انكارهم اباهر معجزاته
عليه السلام وبما قررنا اندفع ما قيل انه قد قال الامام محي السنة عن السدي
انه اختار موسى سبعين رجلا فلما اتوا ذلك المكان قالوا لن نؤمن
لك حتى نرى الله جهرة وهكذا روى القاضي البيضاوي وغيره ايضا وهذه
الروية يدل على ان السبعين المختارين هم الذين طلبوا الروية وهم
ارتدوا وكفروا بعد ما امنوا فلا اشكال فانهم كانوا حاضرين وقت السوال
فانهم وان كانوا طالبين للروية لكن سوال موسى عليه السلام ليس لاجلهم
كما يقتضيه ظاهر النظم كما مر بل لو كان لكان لاجل غيرهم الذين لم يكونوا
حاضرين مع موسى عليه السلام قوله لا يطلب المحال اى كل عاقل لا يطلب
ما هو محال عنده فضلا عن النبي والروية ان كان محالا في نفسه
كان محالا عند موسى قطعا اذ لا مجال للعقول بجهل موسى عليه السلام بالاستحالة
فلا يصح طلبه اياه حينئذ قوله ولا مجال آه فيه لان يقال ان قوله لان

العاقل

العاقل آه انما يدل على ان لا يكون محالا عنده عليه السلام لا على ان
لا يكون محالا في نفسه حتى يلزم امكانها في نفسها بان الاستحالة
في نفسه يستلزم الاستحالة عنده عليه السلام اذ لا مجال آه فما يدل على
انتفاء اللازم يدل على انتفاء الملزوم قطعا قوله وانه من اولى العزم
قال القاضي في تفسير قوله تعالى فاصبر كما صبر اولوا العزم من الرسل
الرسل للتبيين وفسره باولى الثبات والجد ثم قال وقيل للتبعيض واولوا
العزم اصحاب الشرائع اجتهدوا في تاسيسها وتقريرها وصبروا على تحمل
مشاقها ومعاداة الطاغين ومشاهيرهم نوح وابراهيم وموسى وعيسى عليهم
السلام وقيل الصابرون على بلاء الله تعالى كنوح صبر على اذى قومه كانوا
يضربونه حتى يغشى عليه وابراهيم على النار وذبح الولد والذبيح على الذبح
ويعقوب على فقدان الولد والبصر ويوسف على الجب والسجن وايوب
على الضر وموسى قال له قومه انا لمدركون فقال كلا ان معي ربي سيهدين
وداود بكى على خطيئته اربعين سنة وعيسى لم يضع لبنة على لبنة قوله
ممكن في نفسه وان كان ممتنعا بشرط نقيضه او ما يوجب نقيضه كالحركة
فانه ممكن في نفسه وان امتنع بشرط الانضمام مع السكون يعني انه انما
علق على استقرار الجبل في نفسه لا عليه بشرط عدم الاستقرار فانه صرف
عن الظاهر من غير دليل يدعو اليه وذا لا يجوز ولا شك انه في نفسه

ممكن لم يطرأ عليه الامتناع اصلا فيكون ما علق عليه ممكنا ايضا وليس معناه
ان الاستقرار ممكن في نفسه وبالنظر الى ذاته وان امتنع بالغير حتى
حتى يرد عليه ان الممكن الذاتي اذا كان ممتنعا بالغير حتى يرد عليه ان
الممكن الذاتي اذا كان ممتنعا بالغير يجوز عليه تعليق الممتنع بالذات مثل
ان يقال ان العدم المعلول لعدم العلة والعلة قد يمتنع عدمها بالذات
كالواجب قال قلت قد اراد الله تعالى حركة الجبل وانه كان فامتنع استقراره
بتلك الارادة لامتناع وقوع خلاف ما اراده الله تعالى قلت انما امتنع
الاستقرار بشرط تلك الارادة والتعليق انما وقع في النظم على نفسه كما هو
الظاهر ولا خفاء ان نفسه ممكن في زمان تلك الارادة لجواز ان لا يريد
الانكاك فيقع الاستقرار وان امتنع هو بشرط تلك الارادة الموجبة
لنقيضه هذا وما قيل لا حاجة الى بيان امكان الاستقرار اذ الممتنع لا يكون
مشروطا بشيء وهذا القدر كاف لاستلزامه الامكان ليس بشيء لانه ان
اريد ان عدم الممتنع لكونه مقتضى ذاته لا يكون مشروطا وموقوفا على شيء
فمسلم لكن الكلام في تعليق الرؤية واشتراطها بالاستقرار لا في اشتراط
عدمها وان اريد ان وجود الممتنع لا يكون مشروطا لازم الثبوت على
تقدير شيء كما هو مدلول الشرط التعليقي فممنوع فان الامتناع الذاتي
انما يقتضي ان لا يكون الوجود جائز الثبوت في نفسه فضلا عن لزومه لا ان

لا يكون

ان لا يكون جائزا بل واجبا على تقدير شيء آخر اصلا وهذا بين
قوله كالطول قيل فانه يدرك بمجرد تالف عدة من الجواهر في سمت
وان لم يخطر بالبال شيء من الاعراض فيعلم انه الجواهر الممتد في سمت
لا العرض القائم بها فرؤية تلك الجواهر رؤية الطول قوله فلا بد من علة آه
هذا هو الذي وقع في عبارة اصحاب هذا التمسك اعني المتقدمين من
اهل السنة لكن لما كان الظاهر المتبادر منه هو معنى المؤثر في الصحة على ما
فهمه الاكثرون مع ان المراد بالعلة على ما دل عليه كلام امام الحرمين ما يصلح
متعلقا للرؤية لا المؤثر اذ فيه مندوحة عن كثير من الشبهات كما فصل في
المطولات عدل الشارح عنه الى عبارة اخرى غير موهمة لحذف المراد
اي بل نقول في العبارة من شيء مشترك آه لئلا يشتبه المقصود على السامع
فهو في الحقيقة مسلك واحد لكن ربما يغلط في فهم ما هو المراد منه ويدل
على ما ذكرنا ما في شرح المقاصد حيث قال بعد نقل دليل المتقدمين والاعتراض
عليه بوجوه يندفع اكثرها بما دل عليه كلام امام الحرمين من ان المراد
بالعلة ههنا ما يصلح متعلقا للرؤية لا المؤثر في الصحة على ما فهمه الاكثرون
ثم فصل الاعتراضات مع وجوه اندفاعها قوله والا لجاز آه وايضا
لو كان الامكان متعلق الرؤية لزم ان يرى الاشياء الممكنة حال عدمها
وهذا وارد على ما فهمه الاكثرون ايضا لامتناع تخلف المعلول عن علته الموجبة

ولذا رد شارح المقاصد في الحدوث والوجود فقط في تقرير هذا
التمسك على ما فهم الاكثرون قوله عدميا آه هذا يدل على عدم كون
ذلك الامر الامكان مع الوجود او الحدوث ايضا قوله فلم يبق اي
لم يبق ليتعلق به الرؤية الا الوجود قال الامام الرازي في نهاية العقول
هذا المكابرة لا يرتضيها العقل بل الوجود علة لصحة كون الحقيقة المخصوصة
مرئية ثم ان هذا الدليل منقوض بصحة الملموسية فانا نلمس الاعراض
كالرطوبة واليبوسة والحرارة والبرودة والجواهر كالطول والعرض
في الجسم ولا مشترك بينهما يصلح متعلقا لها سوى الوجود لما مر فيلزم صحة
ملموسية الواجب وكذا الصحة المخلوقية المشتركة بين الاعراض والجواهر
اذ لا مشترك بينهما يصلح متعلقا للمخلوقية غير الوجود اذ الحدوث و
الامكان عدميان يمتنع وجودهما كما ان المرئي لا يكون امرا عدميا
كذلك المخلوق اذ المخلوقية هو الموجودية ولا يتصور ان يكون الشيء
موجودا ولا يكون موجودا اصلا فان قيل ان المخلوقية امر اعتباري محض
لا يقتضي علة سلمنا لكن الحدوث يصلح ههنا علة لان المانع من ذلك
في صحة الرؤية انما هو امتناع تعلق الرؤية بما لا تحقق له في الخارج
ليس بسديد فان الكلام في الدليل على ما هو الحق من ان المراد بالعلة
المتعلق كما يدل عليه قوله سلمنا آه والمخلوقية فرض انه اعتباري لكن

لابد

لابد له من متعلق اي مخلوق اذ لا يتصور المخلوقية بدون المخلوق كالعمى
بدون الاعمى وكما يمتنع تعلق الرؤية بالعدمي المحض الذي لا تحقق له
في الخارج اصلا كالحدوث كذلك المخلوقية كما عرفت ولذا قال شارح
التجريد العجب من هذا القائل حيث سلم ورود النقض بصحة الملموسية
ومنعه في صحة المخلوقية مع انه لو تم ذلك الدليل لانتقض بهما على
السوية من غير فرق وما توهم ان المخلوق لا يكون موجودا والا لزم
تحصيل الحاصل والملموسية فرع الوجود فالفرق بينهما جلي ليس بشيء فانه
ان اريد انه لا يكون موجودا اصلا ولو مع هذه المخلوقية فهو باطل بالضرورة
وان اريد انه لا يكون موجودا قبل المخلوقية والا لزم تحصيل الحاصل فمسلم
لكن لا يجدي طائلا اذ الكلام في العدميات والاعتباريات المحضة
التي يمتنع وجودها مطلقا كالامكان الذي هو عبارة عن عدم ضرورة
الوجود والعدم والحدوث الذي هو مسبوقية الوجود بالعدم كيف لا
ولو جاز وجودهما في الجملة فلم لا يجوز ان يكون واحد منهما هو المتعلق
للرؤية ايضا بان يوجد في زمان الرؤية او قبلها فيتعلق به الرؤية
وبالجملة ما يورد على نقضنا نورد على دليلكم بعينه قوله في غاية البعد
فانه يفضي الى ان يقال ان ما هو المشهور منه انه لا اشتراك بين
الوجودات الا في اللفظ مبني على غلط النقلة وكذا الدلائل التي ذكرت

على هذا المطلب مما لا يلايم ذلك التاويل من اتباع الشيخ بناء على
زعمهم بان مراده سلب الاشتراك المعنوي راسا وليس شئ من ذلك
من الشيخ في الواقع ولا يخفى انه بعيد جدا قوله بنفسه لا بالى كما قال
البيضاوي ان المستعمل بمعناه لا يعدي بالى اي انتظرونا نلحق بكم نقتبس
من نوركم الذي يسعى بين ايديكم وانما يقول المنافقون والمنافقات
ذلك فان المؤمنين الذين يسعى نورهم بين ايديهم يسرع بهم الى الجنة
كالبرق الخاطف ويؤيد هذا المعنى قراءة حمزة انظرونا من الانظار
بمعنى الامهال على ان اتيادهم ليلحقوا بهم امهال لهم وقد يفسر بانظروا الينا
على الحذف والايصال او بدونه ان جواز استعمال المتعدي بنفسه في
معنى الرؤية فانهم اذا نظروا اليهم استقبلوا بوجوههم فيستضيئون بنور
بين ايديهم قوله وفيه تامل اي في القول بانه بمعنى الانتظار يتعدي بنفسه
البتة لا بالى كما قيل تامل بل الظ يجوز ان يتعدى بنفسه كما في الآية
وبالى ايضا كما في قول الشاعر شعر وجوه ناظرات يوم بدر الى الرحمن
ياتي بالفلاح انتهى والقطع بانه بمعنى الرؤية هناك لا بمعنى الانتظار مما لا
سبيل اليه بل الظ انه يحتملها قوله وليستعمل حينئذ بالى دائما او غالبا
فوجب حمله آه لما ذكر امام الحرمين في الارشاد ان النظر الموصول
بالى نص في الرؤية قوله لان الآية آه ولانه ان كان كلمة الى حينئذ حرفا

ايضا

ايضا يرد عليه ان كون النظر الموصول بالى سيما المسند الى الوجه بمعنى
الانتظار مما لم يثبت عن الثقات فلا يحمل عليه الآيات وانكار انها
واحد الآلاء ففيه انه لو ثبت في اللغة فلا خفاء في بعده وغرابته
واخلاله بالفهم عند تعلق النظر به ولهذا لم يحمل الآية عليه احد من ائمة
التفسير في القرن الاول والثاني بل اجمعوا على خلافه كما ذكره الامام
في نهاية العقول قوله لا تضامون في رؤيته اي لا تتزاحمون وهذا
على ما في بعض النسخ استيناف لبيان وجه الشبه قوله والمعتمد فيه
اي في ثبوت وقوع رؤية الاجماع حيث لا يقبل التاويل بوجه
بل يرتفع به احتمال التاويل عن غيره من الآيات والاحاديث ايضا
كما قال وعلى كون الآية آه اذ الاجماع على وقوع الرؤية ثانيا دليل
على اجماعهم على عدم كونها مصروفة عن الظواهر قوله وهو مستلزم آه
ذكره استطرادي للتنبيه على ان جوازها كما يثبت بما مر من الادلة كذلك
يلزم من وقوعها ايضا فما ادعى الخصم من امتناعها قد بطل بوجوه شتى
قوله المنكرون اي لوقوع الرؤية بل لجوازها فلهم اولا من ادلتهم
ما يدل على عدم وقوعها وثانيا بقوله والله تع آه ما يدل على عدم
جوازها قوله هو الرؤية حقيقة بان يتحدا في المفهوم او الصدق
او حكما بان يتلازما وعلى هذا التقرير يدل ما ذكروا في اثباته من

القطع بامتناع اثبات احدهما مع نفي الآخر مثل ادركت القمر ببصري
وما رايته وذلك كاف فيما هو المقصود **قوله** تمدح بكونه لا يرى اصلا
فان العام الداخل في حيز النفي وان كان محتملا لسلب العموم مثل لم آخذ
الدراهم كلها وللعموم السلب كقوله وما الله يريد ظلما للعباد لكن كون
الجمع المعرف باللام في النفي لعموم السلب هو الشائع في الاستعمال حتى لا يوجد
في التنزيل مع كثرته الا بهذا المعنى فكان رؤيته ولو في الجملة نقصا يجب
تنزيهه تعالى عنه **قوله** والجواب عنه آه لما كان ما قالوا ثانيا من انه تعالى
تمدح بكونه لا يرى اصلا مبنيا على افادة قوله تعالى لا تدركه الابصار لعموم
سلب اهل الرؤية في جميع الاشخاص والازمان كان منع افادته
اياه على ما هو حاصل هذه الوجوه منعا لكونه تعالى متمدحا بان لا يرى
اصلا فلذا اكتفى عنه ولم تتعرض للمنع بهذه الوجوه الثلثة في الاستدلال
الثاني بل ابطله بوجه آخر بقوله وما قيل من التمدح آه **قوله** هو الرؤية
مع الاحاطة ولهذا يصح رايت القمر وما ادركه بصري لاحاطة الغيم به
ولا يصح ادركه بصري وما رايته ونقلهم عن ائمة اللغة ان الابصار هو
الرؤية المطلقة افتراء فان ادراك الحواس مستعار من ادركت فلانا
اذا لحقته وقد صار حقيقة عرفية فالرجوع فيه الى العرف دون اللغة
كذا في شرح المقاصد يعني ان الادراك في اللغة هو بمعنى اللحوق

واما

واما نقله الى معنى الرؤية اهل العرب فالرجوع فيه الى العرف لا
اللغة والمعلم من العرف هو الرؤية المحيطة لا مطلق والا لما صح
قولهم رايت القمر وما ادركه بصري لاحاطة الغيم به فما توهم ان
كون الادراك هاهنا بمعنى الاحاطة بالجوانب رجم بالغيب وانما ذيل
مجرد ورود الاعتراض لتصحيح المذهب نعم لا نقل من اللغة فالادراك
كفرس اللحاق فمعنى لا تدركه لا تلحقه ولا تبلغ اليه ولحوق البصر ليس
الا للابصار والظاهر نفيه ليس بشيء على ان معنى الوصول والبلوغ
انما يظهر فيما ذكرنا لا مطلق الرؤية والابصار وان لم يكن المرئي في
جهة ومكان يحاط به ولذا قال في شرح المواقف حقيقة النيل
والوصول ثم نقل الى الرؤية المحيطة لكونها اقرب الى تلك
الحقيقة انتهى وبالجملة بعد ثبوت النقل من العرف لا مجال لان يقدح
فيه لعدمه في اللغة ولابداء المناسبة بين معناه اللغوي وبين مطلق
الرؤية كما توهم **قوله** رفع الايجاب الكلي لا سلب كلي ليلا يخالف
ساير الادلة النقلية الدالة على وقوع الرؤية الغير المعروفة عن
الظواهر كما مر **قوله** ولا اقل من احتمال ت يعني كون عموم السلب
شائعا في الاستعمال في امثاله وان كان يدل على انه سلب كلي
لكن النصوص القطعية الاخر ناطقة على انه رفع للايجاب الكلي جمعا

بين الادلة فلو فرض ان هذا المعنى ليس بقطعي فلا اقل من ان لا يكون
مرجوحا غير محتمل في جنب ما هو الشائع بل كما ان الشيوع يرجح المعنى
الاول كذلك النصوص الاخر ترجح هذا المعنى فكان الاية محتملة لكليهما
من غير ترجيح لشيء منهما على الاخر ومع الاحتمال لا يتم الاستدلال **قوله**
حيث لا يرى في الدنيا هذا بعد تسليم عموم الاية في الاشخاص مبني على ما
ذهب اليه بعض الصحابة رضي الله ان النبي صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم
ما راى ربه ليلة المعراج **قوله** لان التمدح آه يعني ان التمدح بنفي الرؤية
ليس لان الرؤية نقيصة يمتنع في حقه تعالى فيكون نفيها تمدحا كتمدحه
تعالى بنفي الشريك واتخاذ الولد وصدور الظلم وغير ذلك مما يمتنع في
حقه تعالى فان الرؤية اذا لم يكن على وجه المحاذاة والقرب ونحوه
لم يكن فيه شائبة نقص ولا لانه يدل على انه ليس من جنس العالمين بل
هو حقيقة اخرى مخالفة لها غاية المخالفة حيث انفردت بامتناع
الرؤية فان كثيرا من الموجودات كالاصوات والطعوم والروائح وغيرها
بهذه المثابة عند الخصم حيث يقول بامتناع رؤيتها مع انه لا تمدح
لها في ذلك ومقارنتها بنقص في الجملة كالحدوث ونحوه لا ينفي تمدحها
بنحو آخر كالوجود وتوابعه فالتمدح فيه انما هو بتمنعه وتعليه على العيون
بحجاب كبريائه وعظمة جلاله مع امكان رؤيته تعالى في نفسه فان دفع

ما قيل

ما قيل ان امتناع الشيء لا يمنع التمدح بنفيه اذ قد ورد التمدح في نفي
الشريك واتخاذ الولد وصدور الظلم في القرآن مع امتناعها في حقه
تعالى اذ لا ندعي ان الامتناع يمنع التمدح الذي في نفي الرؤية
لما عرفت من جهة تمدحه تعالى بنفيها لا مطلقا وكذا ما توهم ان امتناع
الرؤية دال على انه ليس من جنس العالمين وانفراده تعالى بعدم
الرؤية مع اشتراك الممكنات في صحتها دليل على انه ليس من الممكنات
بل هو واجب الوجود فهو غاية التمدح ولذا جعلوا عدم الرؤية من
متفرعات وجوب الوجود فتدبر **قوله** ولان عدم رؤيته اه هذا
انما يعطي ان ليس في التمدح دليل على مطلوبهم لا انه حجة لنا فلا بد في
عطفه على قوله لانه لو امتنعت آه من نوع من التكلف والتسامح
قوله ليس من آه في شرح التسهيل للعلامة المصري مذهب سيبويه
والجمهور ان لن لا يقتضي نفي المستقبل على سبيل التابيد بل قد يكون
استقباله محدودا بوقت وبغير وقت بدليل قوله تعالى قالوا لن نبرح
عليه عاكفين حتى يرجع الينا موسى فلو كانت للتابيد لما صح ان يوقت
خلافا لمن خصها بالتابيد وهو الزمخشري ذكر ذلك في انموذجه
قال المصنف وحمله على ذلك اعتقاده ان الله لا يرى وهو اعتقاد
باطل انتهى وفي المغني ما ذهب اليه الزمخشري دعوى بلا دليل

كيف ولو كانت للتابيد لم يتقيد باليوم فى قلن اكلم اليوم انسيا ولكان
ذكر الابد فى ولن يتمنوه ابدا بما تكرارا والاصل عدمه وفى شرح المقاصد
كون كلمة لن للتابيد لم يثبت ممن يوثق به من ائمة اللغة وان ثبت
كونها للتاكيد بحيث لا يمنع الا مكابرة فما قيل ان هذا طعن فى اللغة
لمنعهم على التابيد ليس بشئ بل من ذهب اليه هو الزمخشري مخالفا
لسيبويه والجمهور كما مر وقد عرفت حاله **قوله** كما يكون فى الدنيا يشهد
ما نطق بثبوت الروية فى الآخرة فاندفع ما توهم انه مجاز فى قوله تعالى
ولن يتمنوه ابدا بقرينة انهم يتمنوه فى الآخرة ان ثبت تمنيهم فى
الآخرة بالنقل ولا يجب الحمل على التجوز فى لن ترانى **قوله** مع انهم
يتمنون آه قال تعالى ونادوا يا مالك ليقض علينا ربك الآية من
قضى عليه اذا اماته قال القاضي البيضاوي وهو لا ينافي ابلاسهم المدلول
عليه بقوله تعالى وهم فيه مبلسون اي آيسون من النجاة فانه تمني
للموت من فرط الشدة **قوله** وفيه دليل اه لا يخفى انه لو افيد من تلك
العبارة ان المشية علة للكون وعدمها لعدمه بناء على ان ترتب الحكم
بوصف يوذن بايجابه اياه علم منه انه مريد لجميع الكائنات وغير
مريد لكل ما ليس بكائن من غير احتياج الى ملاحظة عكس النقيض لانه
اذا انتفى علة الكون اعني المشية فلا احتمال لان يثبت الكون لعلة اخرى

لثبوت

لثبوت عدم الكون بثبوت علته اى عدم المشية وكذا اذا انتفى
علة عدم الكون اعني عدم المشية فلا يمكن ان يثبت ذلك بامر آخر
لتحقق الكون بتحقق علته اعني المشية والحاصل انه قد افاد مجموع
الجملتين انحصار علة الكون فى المشية وعلة عدم الكون فى عدم المشية
سواء دلت واحدة منهما على الانفراد على العلية فحصل منهما كل كائن
مراد وكل ما ليس بكائن ليس بمراد لكن لما لم يكن على هذا فيه دليل قاطع
على ما ذكر بل مجرد امارة ظنية اذ ربما يكون الوصف للتقييد والتعيين
لا للتعليل كما فى قوله تعالى ولقد علمتم الذين اعتدوا منكم فى السبت لم يلتفت
اليه الشارح بل اثبت بتقرير عكس النقيض ان فيه دليلا قاطعا على ذلك
قوله مريد للكائنات ان لجميعها لما كان هذا هو الذي فرع عليه المصنف
بقوله فالكفر والمعاصي آه قدمه فى البيان وان كان حاصلا من الجملة الثانية
بعكسها **قوله** وما ليس بكائن آه اى فيه دليل على ما مر وعلى ان ما ليس
بكائن ليس بمراد فهو معطوف على مدخول ان فى قوله على انه مريد آه عطف
الجملة على الجملة او عطف المفردات على المفردات بقوما فرغ من دلالته
على موقوص للدلالة على امر آخر الا انه اكتفى عن بيانه فى بيانه نظرا بان
الاول فربما يعرف ذلك بالمقايسة عليه والامر فيه سهل ومن عطفه
على قوله كل كائن مراد فقد اشكل عليه الامر فقال لم يقع هذا الا عكس نقيض

الجملة الاولى فكيف يصح تفرعه على انعكاس الجملة الثانية مثل المعطوف
عليه ثم تكلف بانه متفرع عليه بتوسط لزومه من قوله كل كائن مراد بان
المراد بالكائن ما وقع من طرفي الممكن وجودا كان او عدما وبالليس
بكائن طرفه الآخر الغير الواقع وذلك ان تعلق الارادة باحد النقيضين
يستلزم عدم تعلقها بالنقيض الآخر او انه متفرع على ما في المتن الاول
على الجملة الثانية والثاني على الجملة الاولى بطريق عكس النقيض **قوله** لما مر
مرارا الآن التعليل يفيد انه انما قصد مرة دليل ذلك الحكم مرارا الا انه
وذلك لانه قد ذكر في شرح قوله لا خالق سواه مرتين مرة من امام
الحرمين انه اتفق ائمة السلف على ان الحوادث كلها حادثة بقدرة
الله من غير فرق بين ما تتعلق به قدرة العبد وبين ما لا يتعلق به ومرة
من حجة الاسلام انه لما بطل الجبر المحض بالبداهة كون العبد خالقا لافعاله
بالادلة وجب ان يعتقد انها مقدورة بقدرة الله فهي خلق للرب اي
مخلوقة له والخلق بالقدرة يتوقف على الارادة كما سيصرح به فلما كان
الكفر والمعاصي من جملة الحوادث وافعال العبد كان ذلك دليلا على
انها بخلق الله تعالى وارادته وقد ذكره مرة اخرى في شرح قوله مريد
لجميع الممكنات حيث قال لانه تعالى موجد لكل ما يوجد آه اذ قد علم
سابقا ان ما كونها بخلقه فقد علم من قوله لا خالق سواه وان كونها بخلقه بارادته

فمن

فمن قوله مريد للكائنات وانما قال كالمستغنى عنه فان ما مر من
العقيدتين وان كفى في حصول العلم بهذا الجزئي والرد على الخصم بناء
على ثبوتهما بالادلة العقلية والنقلية لكن في التصريح ببعض ما يدل على
ذلك اعني ما ورد في الحديث المشهور ثم التفريع عليه بذلك الجزئي
زيادة تحقيق طمانينة به وتصريح بالرد على الخصم الا انه لما كان ما يليق بالمتن
هو الاقتصار على العقائد المحققة الثابتة بالادلة القطعية تصريح بذكر جزئي
ورد مخالف كما هو طريقة المصنف في تمام المتن كان ذكر جزئي بعد ذكر
العقيدة الثالثة بمنزلة المستغنى عنه بالنظر اليه **قوله** ولا يرضاه اي الكفر
او شيئا من الكفر والمعاصي وهو معطوف على قوله فالكفر وليس داخلا في حيز
فائية **قوله** هذا ايضا قد مر اي كما ان دليل كون الكفر بارادته مر مرارا في
الشرح كما عرفت كذلك هذا الدليل ايضا قد مر فيه حيث قال في شرح قوله
مريد للكائنات الرابع قوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر فيعلم منه هذا الحكم
صريحا وان لم يكن مرده على وجه الاستدلال على هذا المدعى فهذا احوالة
للدليل على ذلك فهو لما مر مرارا **قوله** هذا ايضا معلوم مما سبق اي كما ان الحكم
بكون الكفر بخلقه وارادته قد علم سابقا كذلك هذا الحكم معلوم مما سبق فهذا ايضا
كالمستغنى عنه ايضا وذلك لانه علم من قوله ان للعالم صانعا واجبا وجوده
اذ وجوبه ينفي الاحتياج في ذاته وهو ظاهر وكذا في صفاته لان الوجوب

معدن كل كمال ومبعد كل نقصان وكذا علم من قوله منزه عن جميع سمات
النقص اذ الاحتياج الى الغير نقص مطلق قوله فانه قد مر انه خالق آه تعليل
لقوله قد علم سابقا ولما كان ذلك حوالة على المتن ليصلح وجها لكونه كالمستغنى
عنه كان هذا نقلا من المتن بالمعنى فانه يعلم من قوله لا خالق سواه انه خالق
لجميع الاشياء ابتداء ومن قوله قادر على جميع الممكنات ان خلقه بالقدرة
ومعلوم ان الخلق بالقدرة يتوقف على الارادة فيستفاد منه ان جميع
الاشياء حتى الكفر والمعاصي بخلقه وارادته وكان الظاهر ان لا يفصل بين
التعليل والمعلل بقوله غنى آه ولذا قيل لعل تاخيره عنه من الناسخ ولا يبعد
ان يعتذر بانه لما كان قوله غنى آه شريكا في الحكم السابق في كونه كالمستغنى
عنه مع سبق العلم به كالاول ثم خص وجه سبق العلم بالاول بالتنبيه
لما فيه من نوع خفاء فاخر هذا الدليل عن مدعاه ليبقى الحكم بكون الاول
والثاني كالمستغنى عنه على التعانق والتجاور مع الامن عن الالتباس لانسياقه
الى هو مدعاه من اشتباه وبما قررنا اندفع ما توهم ان هذا ان اراد ان الاشياء
كلها معلولة لله تعالى بالذات فلم يثبت بما مر وان اراد ان الثابت
سابقا اعم منه فمسلم ولا يلزم كون الكل مخلوقة له تعالى ابتداء وهو المطلوب
هنا وقد يتوهم انه دليل على ان الكفر والمعاصي بخلقه وارادته وفيه انه
كان عليه حينئذ ان يترك قوله لما مر ووارا يتوقف على الارادة ولذا فسر

والقدرة

والقدرة بانها صفة تؤثر على وفق الارادة قوله وقد سبق ذلك
اي خلاف المعتزلة في تلك الكلية مع رد ذلك الخلاف وان لم
يسبق مذهبهم بالتفصيل المذكور لكن علم مما سبق رد هذا التفصيل ايضا
لابتنائه على ان الارادة هي الامر للوجوب او الندب والكراهة
هي النهي للتحريم او التنزيه وقد علم انه ليس كذلك قوله ولا التصرف آه
وكما قيل امامة التصرف مع وجود المصلحة وانتفاء المفسدة لا مطلق فلا يلزم
منه ان لا يجب عليه شيء اذ التصرف بهذا الوجه يجب عليه تعالى وفيهم فانه
حينئذ يرجع هذا المذهب الاول الى ما قاله بعض آخر منهم من ان الوجوب
بمعنى اللزوم عليه تعالى لما في تركه من المفسدة وسيأتي بطلانه قوله
على فعل سواء كان ايجاد شيء او تركه قوله جميع افعاله يتضمن آه فيكون
له في كل فعل وترك حكم ومصالح وان لم نعلمها فلا يجب عليه شيء كاللطف
والاصلح ونحوه على ما زعم الخصم قوله ولا يحيط علما آه فلا يصح القول بوجوب
شيء عليه تعالى اذ القائل بوجوبه عليه تعالى كاللطف وغيره لعل
في تركه حكمة لا تحصى فاندفع ما قيل انه تسليم لدعوى الخصم لانه لم يرد بالوجوب
الا هذا المعنى ولم يدع العلم بالحكمة اذ لولا ذلك لما قال بوجوب شيء
عليه كاللطف والاصلح والعوض وغير ذلك قوله لا يجب عليه والا
لكان صدور الاشياء عنه بطريق الايجاب لوجوبها بتضمن المصالح

كما انها تجب بتمام الاستعداد على طريق الفلسفة الظاهرة الفساد لا على
سبيل الاختيار من غير ان ينتهي الى حد الوجوب بالغير سوى تعلق ارادته
تعالى وهو باطل في نفسه وباجماع المعتزلة ايضا فلا يكون فعل لازما
عليه تعالى لاجل اخلال الحكمة في تركه كما زعم قائل هذا القول الثاني
فانه لم يقل بان معنى وجوب الشيء هو اخلال تركه بالحكمة وان لم يكن لازما
حتى يكون مجرد اصطلاح كالثالث بل بان معناه هو اللزوم وذلك الاخلال
سبب له في شرح المقاصد المعتزلة انما يقولون بالوجوب بمعنى استحقاق
تاركه الذم او بمعنى اللزوم عليه لما في تركه من الاخلال بالحكمة انتهى فمنع
الوهم ما قيل معنى الوجوب على هذا المذهب هو كون تركه اخلال الحكمة
فعدم وجوب رعاية الحكمة والمصلحة لا يفيده بل انما يفيده عدم رعاية
الحكمة لا عدم الوجوب بل هذا المذهب يوافق مذهب الاشعري
فالحق ان يقول في جوابه لا وجوب حينئذ حقيقة ولو اصطلح فلا مشاحة
هذا وما قالوا ان رعاية الحكمة واجبة عليه والا لو ترك ما فيه الحكمة
فذلك اما لغفوله تعالى عن حكمة فهو سفه او مع العلم بها فهو بخل وكلاهما
يمتنعان في حقه تعالى فيمتنع تركه ليس بشيء لانا نقول يجوز ان يتركه تعالى
مع العلم بحكمته لمجرد اختياره وارادته من غير ان يرجح امر آخر ولا
بخل اذ شان الارادة ترجيح الشيء ولو كان مرجوحا ولا ينقص فيه

لانه

لانه المالك على الاطلاق وله التصرف في ملكه كيف يشاء لا يسأل عما يفعل
وهم يسألون وتسميته بخلا وسفها جهالة وقصور نظر في جلال شان
الحق وافعال الغني المطلق نعم راعى الحكمة فيما خلق وامر واودع فيهما
المنافع تفضلا ورحمة لا وجوبا والله اعلم **قوله** ان قيل بامتناع اه يعني
ان معنى الوجوب على هذا القول هو ما يوجبه بتقديره تعالى على نفسه وهو
ان يفعله البتة ولا يتركه في المقاصد اضطر المتاخرون الى ان معنى الوجوب
على الله تعالى انه يفعله البتة ولا يتركه وان كان الترك جائزا انتهى فان
اريد بفعله البتة انه يمتنع صدور خلافه عنه اه فسقط ما توهم الحق ان
يقال معنى الوجوب في الثالث هو التقدير على نفسه بان يفعل كذا وعدم
وجوبه عدم التقدير ونحن نقول بالتقدير ايضا ولا نزاع الا في التسمية
بالوجوب لا ان بعد التقدير هل يجب اولا كما ردد الشارح **قوله** بما في اه
وما قيل المراد امتناع الترك بالنظر الى التقدير وجوازه بالنظر الى ذات
الفعل مع قطع النظر عن التقدير فلا تنافي وهم فانه يكون حينئذ كوجوب
الشيء بعد اخباره تعالى به وبعد علمه تعالى به مثلا لئلا يلزم الكذب
والجهل ولا نزاع فيه ولذا لا يسمون كل اخبره وعلمه تعالى واجبا
عليه تعالى **قوله** ما يقرب العبد اه تعريف لاحد قسمي اللطف ويسمى
ذلك لطفا مقربا والقسم الآخر عندهم ما يختار المكلف عنده الطاعة تركا

او اتيانها مع تمكنه ويسمى اللطف المحصل كاكمال العقل مع نصب الادلة
الواضحة وهم قائلون بوجوبهما معا ولذا اورد عليه ان لو وجب اللطف
لما بقي كافر ولا فاسق لان من الالطاف ما اجيب والشارح اقتصر على
الاول على وفق المصنف في المواقف حيث قال وفسروه بانه الذي
يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية **قوله** لزم نقض الغرض وهو
قبيح ممتنع على الله تعالى وقد يمنع ذلك بجواز ان يتعلق بنقضه حكم ومصالح
وفيه ان الغرض هو الامر الباعث للفاعل على الفعل ولا يتصور بعثه **قوله**
للفاعل ما لم يكن ما فيه من الحكم والمصالح راجحا عنده على نقيضه فلا يكون
مع ذلك ما في نقيضه من الحكم موجبا عنده لنقض ذلك الغرض بعد ما قال
ان ترك اللطف يوجب نقض غرض التكليف للتنبيه على ان مجرد ملاحظة
غرض التكليف بمفهوم الغرض اي الامر الباعث للفاعل المحرك له على الفعل
يكفي في الحكم بان نقضه قبيح ولذا لم يتعرض لبيان قبحه كما تعرض لغيره فتدبر
قوله فرع على كون آه فانه اذا كان الشيء غرضا باعثا له على فعله كان ذلك
الفعل مع نقض ما يبعثه عليه ويحركه اليه قبيحا ممتنعا عليه تعالى واما اذا لم يكن
الا مجرد حكمة ومصلحة فلا محذور في نقض بعض الحكم وتركها لرعاية ما هو اعظم
منها من الحكم والمصالح في طاعة المكلف وان تضمنت حكمة فيجوز ان يتعلق
بما هو اعظم واكثر منها من الحكم والمصالح فلا يكون نقضها قبيحا بل حسنا فما قيل هذا

بحث

البحث على اللفظ ولو بدل الغرض بالحكمة والمصلحة اندفع ليس بشيء **قوله**
فيما يتوقف عليه الطاعة اي فيما لا يحصل الطاعة للمكلف ولا يطيع هو الا
به كالزاد فيما فرض انه لا يجيب المدعو الا به وما يقرب الى الطاعة اعم
من ذلك اذ ربما يحصل الطاعة بمجرد العقل عندهم من غير احتياج الى بعثة
الانبياء مثلا فلا يتم قولهم بان ما يقرب الى الكمال يجب عليه تعالى مطلقا كبعثة
الانبياء فظهر فساد ما قيل يمكن ان يرجع دعويهم الى الخاص بان يحمل المقرب
والمبعد على الموقوف عليه وقد سلم الشارح انه يتمشى دليلهم فيه فيتم الدست
قوله يرد عليهما ان الاصلح آه في شرح المقاصد اتفق الفريقان على وجوب
الاقدار والتمكين واقصى ما يمكن في معلوم الله مما يؤمن عنده المكلف ويطيع
وانه فعل بكل احد غاية مقدوره من الاصلح وليس في مقدوره ما لو فعل بالكفار
لآمنوا جميعا والا لكان تركه بخلا وسفها انتهى ولا شك انه اذا كان
وجوب فعل ما يفضي في معلومه الى الايمان والطاعة لكون تركه بخلا وسفها
متفقا عليه فيما بينهما لم يكن ما كان في معلومه مفضيا الى الكفر والعصيان
اصلح واجبا عليه تعالى باتفاقهما سواء اريد بالاصلح الاصلح في الحكمة والتدبير
بالنسبة الى الشخص او معنى الانفع فالاصلح بحال الكافر ان لا يخلق او يموت
لئلا يفضي الى الكفر والعصيان الا الذي هو ليس باصلح في حقه بالاتفاق
والا لما اوجبوا عليه تعالى وفاقا ما يؤمن عنده المكلف ويطيع في

معلومه تعالى كما لا يخفى فلا وجه لما قال الفاضل الجنباكي ان معتزلة بغداد
لا يرد عليهم شيء مما يرد على معتزلة بصرة نعم يتجه ما ذكره اذ كان مرادهم
الاصلح بالنسبة الى الكل اى الاوفق للحكمة والتدبير نظام العالم كما هو مذهب
الفلاسفة اذ ربما ينتظم العالم بتضرر البعض وترك الاصلح في حقه وليس
كذلك كما سيجيء ويدل عليه ما نقلنا اعنى قوله وانه فعل لكل احد آه تحت
الانفاق قوله الفقير المبتلى ح فانه يتألم ويتأذى بهذه الالام فوق ما
يتصور اعواضها وان كانت واجبة على الله تعالى عندهم لكنها لا يبل النار
على رايهم باسقاط شيء من عقابه بحيث لا يظهر له التخفيف بان يفرق القدر
المسقط على الاوقات المتتالية ولا شك ان الاصلح الانفع في حقه هو ان
يخلصه عن هذه الالام التى يصيح ويبكى من تألمها تمام العمر لا ان يعطيه في
عوضها قدرا لحقه الواجب عليه شيئا لا يدركه اصلا فوجوده كالعدم
عنده فاندفع ما توهم ان الالام والاسقام ونحوها يعوضها الله تعالى
عوضا هو اعظم بكثير من هذه الالام فكانت الالام اصلح بحاله قوله
ان لا يخلق آه فان قيل ما يجب عليه تعالى هو ان يوجد العبد ويبقيه
ويعطيه قدرة على تحصيل كماله وقد فعل الله جميع ذلك بالمؤمن والكافر
لكن الكافر اختار في افعاله ما استحق به النار قلنا فلم لم يبق الصبي الذي
مات في حال صباه ولم لم يعط العقل والاستطاعة للمجنون والعاجز

قلنا

183

قوله مرادهم الاصلح آه والمعتمد في ذلك ما نقل عنهم بالاتفاق كما مر
واما قوله ولذلك سأل آه فمجرد تاييد له بانه لو كان ذلك مذهب معتزلي
لما بهت الجبائي في جوابه بل التزم مذهب بعض من وافقه في الاعتزال
للتخلص عن السؤال وان لم يكن مختاره في نفسه والا فما يفيد ذلك ان
لا يكون ذلك مراد الجبائي لا غيره من المعتزلة قوله لا بالنسبة الى الكل
من حيث هو الكل بان يلاحظ فيه حال شخص شخص بخصوصه بل لو يفوت
الاصلح بالنسبة الى الشخص بخصوصه لاجل مصلحة نظام العالم جاز بل وجب
كقطع الاصبع الملدوغ لاجل حفظ البدن وهذا بين ولم يرد انهم انما اوجبوا
الاصلح بالنسبة الى الشخص الواحد بعينه لا ما هو بالنسبة الى كل شخص كما
توهم فاورد عليه انه يلزم حينئذ ان لم يقولوا بحرمة الزنا والسرقة والقتل
ووجوب الكفارة في النكاح ونحو ذلك من الواجبات والمحرمات التى
لا مصلحة فيها للشخص من حيث هو شخص وانما شرعت لمصلحة عامة لجميع
الناس وايضا انهم قد قالوا بان الانبياء انما بعثوا لان الانسان مدني
بالطبع والتمدن لا يتحقق بدون قوانين منه تعالى بوسيلة النبي فهذه
مصلحة عامة للنوع فلم يرع المعتزلة مصلحة الشخص قوله وترك الاشعري
مذهب لعل الاشعري لصفاء باطنه وقدس نفسه احدس من ذلك
ان ديدنهم هو الاتباع الاهواء الدنية والانقياد للوهم الغلط في المعارف

الالهية فترك مذهبهم بالكلية واشتغل بذكاء نفسه بتمسك الادلة العقلية
وتتبع آثار السلف الدينية فلذا يرد ما قيل انه ليس من شرط المجتهد ان يكون
بريا عن الخطاء مطلقا بل قد يخطى في الاصول والفروع وان كان المخطي في
الاعتقاديات من الاصول آثما بالاجماع كما انه في الفرعيات المستندة الى
القاطع كالنص والاجماع يكون آثما ان قصر في طلبه فالاطلاع على خطائه
في موضع واحد كيف يكون منشا الاعراض عن مذهبه وترك تقليده
بالكلية لان غلطه في موضع لا يوجب غلطه في سائر المواضع ولا يخرجه
عن كونه مجتهدا حقيقيا بان يقلد قوله ومن تلك القواعد انه يجب آه هذا
من فرط الميل الى جانب المعنى والمساهلة في جانب اللفظ اذ من البين
انه لا قرينة على تقدير هذا الكلام في اللفظ ولا وجه له لظهور عطفه على الاصلح
او اللطف قوله على الآلام اي التي لا يستحق العبد لها وكذا التي لا يشتمل على
نفع او دفع ضرر وكذا لا يكون بمقتضى جري العادة فان الايلام اذا
كان مستحقا كالعقاب او مشتملا على نفع كمشقة السفر او دفع ضرر
كالحجامة ودفع الصائل او كان عاديا كاحراق الملقى في النار يجوز صدوره
عنه تعالى عندهم من غير عوض عليه تعالى فانه لا يكون ظلما بل حسنا قوله
القبيح العقلي منتف يعني ان ارادوا بقولهم ان تركه قبيح انه قبيح عقلا
بان العقل يحكم بكونه صفة نقص او خاليا عن المصلحة فليس كذلك فان له

الملك

الملك فله التصرف في ملكه كيف يشاء، فلا يكون ترك العوض على الآلام
بعينه نقصا في حقه تعالى اصلا وانه الحكيم العليم فكلما فعله يكون هو
الاحسن الاحكم فلا مجال للعقل لان يحكم بانه لو ترك شيئا لخلا عن الحكمة
والتعليل بانه ظلم فاسد فانه ان اراد به ما هو المعنى المتعارف للظلم
اعني ما يجيء من التصرف في ملك الغير او وضع الشيء في غير موضعه فلزومه
ممنوع وان اراد ما فسروه به اعني الضرر الغير المستحق الذي لا يشتمل
على نفع معلوم او مظنون ولا على دفع ضرر كذلك ولا يكون على وفق
العادة فاستحالته ممنوعة في حقه تعالى والسند ظاهر ومما قررنا اندفع
ما توهم ان محل النزاع هو القبيح العقلي بمعنى كونه مما يعاقب عليه واما بمعنى
كونه صفة نقص او كونه مخالفا للحكمة فثابت بالاجماع وذلك لان الترك لكونه
ظلما صفة نقص ومخالف للمصلحة فلا دخل لانتفاء القبيح العقلي فيما نحن
فيه قوله لا يقبح منه لانه تصرف في ملكه فما قيل انهما صفة نقص نذم
فاعلها فيجب التنزيه عنهما وهم ليس بشيء قوله ولا يجب الثواب عليه فيه
اشارة الى ان قوله ولا الثواب عليه بتقدير الفعل معطوف على قوله
ولا يجب عليه شيء عطف الجملة على الجملة اذ لو كان عطفا على شيء عطف
المفرد على المفرد لكان الظاهر ان لا يعيد متعلق الفعل اعني عليه كما لم يعد
الفعل حينئذ بل اكتفى على سبقه في المعطوف عليه مع انه يحتاج الى

تحمل ان يعتبر تعلقه بذلك الفعل المذكور باعتبار ارتباطه بالمعطوف
لا بالمعطوف عليه لسبق كلمة عليه هناك **قوله** وهما محالان لكونهما نقصا
في حقه تعالى لكن الظاهر ان استحالة الخلف انما هو لاستلزامه الكذب
المستحيل لا ابتداء ولعله لهذا اكتفى على الكذب في قوله قلت الكذب نقص آه
قوله غاية عدم وقوعه اي عدم وقوع عدم العقاب لا امتناع وقوعه لا يخفى
ان المستدل لما قال باستحالة التالي وامتناعه لزم منه امتناع المقدم اعني
عدم العقاب قطعا لعدم تصور امكان المقدم الملزوم مع امتناع التالي
والا لامكن الانفكاك فيما بينهما والمفروض اللزوم وامتناع الانفكاك
فالصواب ان يترك قوله وهما محالان في الاستدلال بل يقول لزم الخلف
والكذب في خبر من هو صادق بالاجماع كما في غيره من الكتب لينتظم
هذا الجواب **قوله** ولا يلزم منه آه واما قيل بل يلزم منه بناء على ان عدم
وقوعه انما هو لكون المصلحة في فعل العقاب فيكون فعله واجبا بالمصلحة
ومستلزما لامتناع عدمه ولا معنى للوجوب عليه الا امتناع تركه للمصلحة وهم
فان الكلام في الاستدلال السابق واما القول بان ثواب المطيع وعقاب
العاصي هو الموافق للحكمة والمصلحة فيجب عليه فدليل آخر لهم وقد مر فساده
في بيان انه لا يجب عليه شيء **قوله** حينئذ لا يجب يلزم جوازهما اه اي
حين اذ لم يمتنع عدم العقاب بل جاز لزم جواز الخلف والكذب فيكون

تقرير

تقرير الدليل انه لو جاز عدم العقاب بالنظر الى ذاته تعالى لزم جوازهما
بالنظر الى ذاته تعالى لكن التالي منتف لانهما محالان بالنظر الى ذاته
تعالى لنقصهما بالنظر اليه تعالى والمحال المحال محال مثله فكذا المقدم فهذا
جواب بتغيير الدليل حيث بدل الملازمة بين الوقوعين الى الملازمة بين
الجوازين وانت خبير بانه مجرد تطويل اذ بعدما سلم استحالتهما لا حاجة
الى توسيط الامكان لما عرفت ان استحالة التالي يستلزم استحالة المقدم
جزما **قوله** اجاب عنه آه اي عن اصل الاستدلال او عن ذلك الاعتراض
فانه اذا كان استحالتهما ممنوعة كان قول المعترض وهو اي جوازهما
محال ممنوعة اي لا نسلم استحالتهما عليه تعالى لانهما من الممكنات في
نفسهما والا لم يقعا من احد اصلا وكل ممكن في نفسه يشمله قدرته تعالى فلا يكون
شيء منهما مستحيلا عليه تعالى خارجا عن قدرته وليس الكلام في استحالتهما في
نفسهما مطلقا كما توهم كيف وقد صرح في الاستدلال بانهما محالان على الله
تعالى فلا ورود لما توهم انه استدلال بالامكان على نفي الاستحالة وهما
في مرتبة واحدة قبولا وانكارا فالاستدلال باحدهما على الآخر لا يجدي
والعجب ممن اورده مع جزمه بان ذلك جواب عن اصل الاستدلال
قوله الكذب نقص باتفاق العقلاء لانه من امارة العجز او الجهل
او العبث كذا في شرح المقاصد يعني انه ان آثر الكذب على الصدق

لالفائدة وحكمة كان عبثا وان كان الامر يدعو اليه كما اذا كان فيه عصمة
دم معصوم مثلا فاما ان لا يمكنه ان يحصل ذلك الامر بدون الكذب
كان عجزا وان امكنه لكن لا يفعله بناء على عدم علمه بما في سلوك ما فيه منجاة
عن الكذب من الحسن والممدوحية بالاتفاق كان جهلا تعالى الله عن ذلك
كله فعلم ان الكذب نقص عليه تعالى مطلقا ولذا قالوا ان الكذب في اخبار
الله قبيح ممتنع وان تضمن وجوها من المصلحة وتوقف عليه انواع من الحسن
لما فيه من مفاسد لا تحصى ومطاعن لا تخفى منها مقال الفلاسفة في المعاد ومقال
الملاحدة في المعاد ومنها عدم القطع بخلود الكفار في النار وغير ذلك اذ
غاية الامر شهادة النصوص القاطعة بذلك واذا جاز الخلف والكذب
لم يبق القطع اصلا قوله فلا يكون اي لا يكون الكذب عليه تعالى من
الممكنات والمكانة على غيره تعالى لا ينفع يعني ان الامكان كيفية لنسبة
وجود الشيء فالكذب باعتبار وجوده من الله تعالى محال ممتنع ووقوعه منه
تعالى وباعتبار وجوده من غيره ممكن قد يقع والكلام انما هو في وجوده
من الله تعالى لان المقصود انهما محالان على الله تعالى لا مطلقا كما مر فان
اراد بقوله وهما من الممكنات آه انهما مطلقا من الممكنات التي تشملها
قدرته تعالى فهو باطل لان وجودهما من الله تعالى نقص عليه تعالى والنقص
عليه تعالى محال خارج عن حيز قدرته كالجهل والعجز ونحوه وان اراد انهما

منها

186

منها في الجملة ولو باعتبار الوجود من العباد فذلك لا يقدح فيما هو المدعى
قوله بل الوجوب والحرمة آه اي الوجوب والحرمة على الله تعالى مما يتوقف
على القدرة والاختيار عندهم لما صرحوا انه تعالى يستحق المدح على فعل ما وجب
عليه والذم على تركه عند العقل وبالعكس في الحرام القبيح وقد صرحوا ايضا
في قاعدة خلق الافعال انه لا معنى للمدح احد وذمه على ما ليس بواقع بقدرته
واختياره فالعبد هو الموجد بالاختيار لافعاله الممدوحة والمذمومة واما ما قال
بعضهم ان الوجوب عليه بمعنى اللزوم عليه وامتناع تركه لما فيه من استحالة ارتكاب
خلاف الحكمة فقد اعترض عليه بانه عدول عن اصلهم الحق فانه ينافي الاختيار
المتفق عليه فيما بينهم قوله ولا خلف اي ولا يعد خلفا معيبا ومذموما بل خلفا
ممدوحا كما قال لمخلف ميعادي فكان الظ ان يكتفي على عيبا وان الخلف
اي الخلف المعيب ان تعد قوله افرايت ارايت وان كان اسم فعل
بمعنى اخبرني كما في قوله تعالى قل ارايتم ان كان من عند الله ثم كفرتم به الاية
الا ان همزته في الاصل همزة استفهام وهي تابى عن ان يتقدمها حفظا
لاصالتها في التصدير ولذا اخرت حروف العطف عنها في قوله اولم ينظروا اولم
يسيروا اثم اذا ما وقع وغير ذلك لاستيثار الهمزة التصدير بخلاف
اخواتها نحو فاين تذهبون فانى تؤفكون وغير ذلك فوسطت الفاء ههنا
نظرا الى الاصل والمعنى ان لا يخلف الله وعده فاخبرني ما معنى هذا القول

الى ثور قوله فوجدنى هذا آه يقال اوجد فلانا مطلوبه اظفره به اى
اظفرنى هذا الفرق بين الوعيد والوعيد حال كونه ثابتا فى لسان العرب
قوله قال نعم كلمة نعم اذا وقعت بعد الامر والنهى او ما فى معناه كانت
للوعد لا للتصديق قوله اذا وعدته آه اى اذا تحقق منى واحد من الوعيد
والوعد تحقق منى الخلف على الاول والانجاز على الثانى فهذا فى اللف
والنشر نظير قوله تعالى وقالوا كونوا هودا او نصارى اى مقالتهم احد هذين
القولين قالت اليهود كونوا هودا وقالت النصارى كونوا نصارى الا
ان هناك جمع المتعدد فى اللف وفصل فى النشر وههنا بالعكس
قوله ومن هو اولى بالوفاء لتعين كونه حق العباد هو كونه بحيث ضمن الله
تعالى ان يعطيه فى عوض افعالهم بمجرد فضله من غير وجوب عليه فلا يتركه
على سبيل جرى العادة وفاء لما ضمنه بمجرد فضله وكرمه من غير استحقاق
ووجوب لاحد عليه تعالى فان كان مراد المعتزلة هو هذا فمرحبا بالوفاق
وكان اطلاق الوجوب عليه مجرد اصطلاح كما ذكر الشارح فيما سبق وان
كان غير ذلك كان باطلا على ما مر فما قيل هذا اما اراده المعتزلة فتحسين
هذا حيث قال وما احسن يحيى بن معاذ آه دون تزييف قولهم تعصب ووهم
قوله فلا يلزم تبدل متفرع على كلا الوجهين قوله المقتضى عن لزوم التبدل
والكذب فيه ايماء الى ان تبدل القول لا فضائه الى الكذب نقص لا بد من

الاحتراز

كلمة نعم اذا وقعت

الاحتراز عن لزومه فقوله ما يبدل القول لدى لا مساغ لان يجوز فيه
الخلف بان يحمل على الانشاء او الاستثناء فلا ينافى وقوع التبدل
مطلقا او فى المستثنى فان تجويز وقوع التبدل فى قوله تعالى ضلالة
بل الوجه ان يحمل ذلك على ظاهره من الاخبار لعدم وقوع التبدل مطلقا
ويصرف سائر آيات الوعيد الى الانشاء او الاستثناء وليلا يلزم من
عدم تحقق الوعيد فى المذنب المغفور خلاف منطوق هذه الآية اعنى التبدل
كما فعله فمن الوهم ما قيل ان من جوز الخلف فى آيات الوعيد ان له ان
يجوزه فى قوله تعالى ما يبدل القول لدى لانه ايضا من جملة آيات الوعيد فلا
يكون هذا حجة عليه اصلا قوله بل ان اثاب آه لما كان فى هذا الكلام بعد
ما قال ولا يجب الثواب عليه آه تاكيد بليغ فان كلمة بل لكونها اضرابا عن
الايجاب والابطال له افادت ايضا نفى الوجوب مثل لا وكذا قوله بفضله اى
ذلك اذ ليس فى اداء الواجب فضل واحسان على الغير ابرزه الشارح
بقوله من غير وجوب عليه واما قوله ولا استحقاق من العبد فمن ذكر الخاص
بعد العام للاهتمام به حيث زعمه الخصم بخصوصه اذ معنى كونه غير مستحق هو انه ليس
حقا لازما يقبح تركه على الله قوله لانه لا حق آه لما كان كونه بعد لزومهما
لامرين احدهما نفى الوجوب والاستحقاق كما زعم الخصم اذ مصدر الاشياء
بالايجاب والاضطرار الذى هو عادة ولذا ذكر المصنف هذا الحكم تحت الاضطرار

لا يسمى ظلما ولذا ذكر المصنف هذا الحكم تحت الاضراب عن وجوب الثواب
والعقاب والثاني نفي الظلم والتعدي عنه تعالى بنيته على الاول بانه لا حق
لاحد عليه تعالى كما مر فلا وجوب ولا استحقاق وعلى الثاني بان الكل
ملكه فله التصرف فيه كيف يشاء فلا توهم لنسبة الظلم والتعدي اليه تعالى
ومن توهم الثاني دليلا على نفي الوجوب اورد عليه ان كون الكل
ملكه لا ينفي ان يجب عليه نوع من التصرف لاخلال تركه بالحكمة قوله
لما تكرر وتقرر من انه المالك على الاطلاق فلا يتوجه اليه الذم اصلا بل
هو المحمود في كل فعاله وهذا اجمال يدل على نفي الظلم عنه مطلقا باي
معنى فسر ثم اخذ في تفصيل معنى الظلم واسناد كل منها اليه ليثبت انه لا مرتبة
التسليم والانقياد قوله والله تعالى احكم آه يعني ان وضع الشيء في غير موضعه
اما للجهل بقبح ذلك الوضع او بما هو موضع ذلك الشيء او زعم غير الموضع
موضعا له ايضا والكل محال في حقه تعالى لانه العالم واما للعجز عن الوضع
في موضعه مع العلم بجميع ذلك فالعجز اما ان يكون له في نفسه وهو ايضا
باطل في حقه تعالى لانه القادر واما بتعجيز الغير اياه بان يحكم عليه من لا يتمكن
هو من ترك امتثاله وهذا ايضا ممتنع في حقه تعالى لانه الحاكم على الكل ولا
حاكم عليه تعالى قوله يكون ذلك احسن المواضع لا لان فيه جهة محسنة
في نفسه كما توهم بل لانه وضع في هذا الموضع وهو تعالى حكيم يراعي الحكم

فيما

188

فيما خلق وامر ويودع فيها المنافع والمصالح وان لم يحط بها علمنا فاذا
اودع الباري تعالى في هذا الوضع ما عاد عن ادراكنا من الحكم والمصالح
كان هو الاحسن الاليق بالنسبة اليه تعالى وان خفي علينا وجه حسنه اعني
تلك المصالح المودعة فيه من الله تعالى قوله لا غرض لفعله اي ذكر المصنف ان
المقصود هو السلب الكلي اي لا غرض ولا باعث له تعالى اصلا على شيء من
اتيان امر او تركه قولا او فعلا واما ما يوهم رفع الايجاب الكلي من ادلتهم فلعل
مقصودهم منه هو ابطال مذهب الخصم اعني وجوب الغرض مطلقا لا اثبات مذهبهم
وبهذا يشعر عبارته في المواقف حيث قال وايضا فلا بد من الانتهاء الى ما هو
الغرض ولا يكون ذلك لغرض آخر واذا بطل وجوب الغرض فالحق انه قد اضطرب
كلام الاصحاب في ذلك حيث يفهم من بعض ادلتهم عموم السلب ولزوم النفي
ومن بعضها سلب العموم ونفي اللزوم قوله اجل من ان ينفعل عن شيء بان
يتقبل في ذاته او في صفاته بأخذ الاثر عن غيره بان يكون هو علة فاعلية له
او لما قام به كالفاعلية باعتبار قيامه ووجوده الرابطي قوله او يستكمل بشيء يعني
ان فاعلية الباري تعالى لكونها من اوصافه تعالى كان كمالا لا نقصا فلو كان
الغرض علة فاعلية لفاعليته لزم ان يحصل له كمال الفاعلية بسبب غيره فلا مدخل
في هذا الوجه لان الغرض كمالا له لا كونه اولى بالنسبة اليه تعالى اولى فلا يرد
عليه منع وجوب اولوية الغرض بالنسبة اليه تعالى كما اورد على الوجه الثاني

لان مداره على ان الغرض كمال له فلزم استكماله بالغير بالنظر الى كمال الغرض
مع قطع النظر عن ان فاعليته كمال اولا على عكس هذا الوجه الاول ويشهد
على ما ذكرنا انه جعل ههنا قوله والله اجل آه مقدمة ثانية لقوله الغرض هو الامر
الباعث الذي به يصير الفاعل فاعلا وجعل لزوم الاستكمال فيما سيأتي
متفرعا على اولوية الغرض بالنسبة اليه تعالى حيث قال فلو كان لفعله غرض
لزم آه فانكشف وجه ذكر قوله او ليستكمل بشئ في هذا الوجه مع مقابلته لقوله
وايضا كل من يفعل آه والله اعلم قوله لزم كونه مستكملا ومستفيدا لكماله وعلو
رتبته في بغيره المنفك عنه الغير اللازم لذاته وناقصا بدونه وهو ذلك الغرض
وهو محال قطعا بخلاف استكماله بما هو من لوازم ذاته وفي مرتبة ذاته كصفاته
الكمالية الزائدة عليه تعالى عند اكثر الاشاعرة اذ لا نقص فيه وقد امررنا ذلك
قوله لا يكون باعثا له بديهة في شرح المقاصد ورد بمنع الضرورة بل يكفي
مجرد كونه اصلح للغير انتهى يعني ان الواجب انما هو بترجيح احد طرفي المعلول
عند الفاعل ويجوز ان يكون ما يوجب ترجحه عنده هو المنفعة العائدة
الى الغير فقط واما ان ما يرجحه عنده يجب ان يعود اليه في النفع والكمال
فيحتاج الى البيان ودعوى الضرورة لا يسمع فتأمل قوله والآيات كقوله
تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون ومن اجل ذلك كتبنا على
بني اسرائيل الآية فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكيلا يكون على

المؤمنين آية ونحوها مما دلت بتلك الحكم بان يكون ما هو من اجل الفوائد
والحكم مشعرا عن العلة الغائية التي لكمال نفعها وجلال شانها عند الفاعل
يكون هي الباعثة المحركة له على الفعل كما في قوله تعالى ليكون لهم عدوا وحزنا
حيث جعل العداوة والحزن مشعرا عن العلة الغائية الا لتعاطوا ذلك
لما مر من استحالة التعليل في افعاله تعالى كالاستواء على العرش فلا بد من تاويل
ما يوهم خلافه تقديما للعقل الخالص على النقل وفيه دفع لما قيل ان النصوص
شاهدة بمذهب الاعتزال قوله كلام غير معقول وفي بعض النسخ غير معول
عليه وفي بعضها غير منخول اي غير مختار وهو ما توهم ان ارادته تعالى مبنية
على علم مخصوص يوجب تخصيص بعض الممكنات بالوقوع بوجه خاص ولا معنى
للتعليل بالغرض الا هذا نعم لو ثبت ان له تعالى في كل معلول ارادة مستقلة
ولا دخل للعلم فيها وفي ترجيح وجود الممكن لتم ما زعم الشارح وليس كذلك
لانه عالم بكمال الممكنات فيوجدها على ذلك الكمال فنفي الغرض عن فعله
نفي لارادته نفي لعلمه بما يترتب على مفعوله فاعتراضه على شارح المقاصد ونحوه
مبني على عدم فهم مراده وهم نشاء من سوء الفهم وقلة التدبر لانه تعالى عالم
بجميع الممكنات وجميع ما يترتب عليها من الحكم ووجوه الكمال بلا رتبة والكلام
في انه هل هو باعث للباري الغني المطلق وموجب لفعله اولا والمذهب
ان الحق الغني المختار مجرد اختياره وارادته يرجح الممكنات من غير

سبق مرجح ومخصص آخر وهذا ابين وكم من عائب قولا صحيحا وآفته من الفهم
السقيم قوله فلا شيء من افعاله آه لما عرفت من لزوم انفعاله تعالى واستكماله
تعالى فان قلت القياس حجة الا عند شرذمة لا يعتد بهم وهو انما يتم اذا
قيل بالتعليل في بعض افعاله لاشتراطهم علة الاصل بان يكون باعثة للشارع
على شرع الحكم مؤثرة فيه قلت في الشرح العضدي من شرط علة الاصل
ان يكون بمعنى الباعث لا امارة مجردة ومعناه ان يكون مشتملة على حكمة
مقصودة للشارع من شرع الحكم من تحصيل مصلحة او تكميلها او دفع مفسدة او
تقليلها لانها لو كانت مجرد امارة لم يكن لها فائدة الا تعريف الحكم فيلزم كذا
ويعلم منه ان الواجب هو ان لا ينحصر فائدته في تعريف الحكم بل كان هو
باعتبار ترتب الحكم عليه وايجابه اياه مشتملا على حكمة اخرى من تحصيل مصلحة ونحوه
كالاسكار فان تحريم الخمر مع الاسكار وترتيب حرمته عليه مصلحة لا يخفى
وهو المعنى بالباعث واما ان مثل الاسكار باعث للفاعل بمعنى انه محرك له
على التحريم وبه صار الفاعل فاعلا له فلا يجب ولا يدل عليه الدليل وبالجملة
ان الموجب للاحكام وان كان هو الله تعالى الا ان الايجاب لما كان
غيبا عنا شرع الله تعالى العلل موجبات للاحكام في حق العمل ونسب
الوجوب اليها فيما بين العباد كالوقت للصلوة وايجابها مشتمل على حكمة
اخرى تحصل من شرع الحكم وبهذا القدر يتم القياس وحجيته واما تلك

العلل

190

العلل علل فاعلية لفاعلية الباري وشرعه تعالى للاحكام كما انها
علل لنفس الاحكام مؤثرة فيها بنفسها باعتبار الشرع فلا يظهر توقفه عليه
اصلا فان قيل هب ان العلة كالاسكار ليس غرضا باعثا بالمعنى المذكور
لكن الحكمة التي هي مشتملة عليها غرض باعث بذلك المعنى كما يدل عليه عبارة
العضدي حيث قال حكمة مقصودة للشارع من شرع الحكم قلت قصد الشيء من
الشيء لا يستدعي ان لا يقصد الشيء الثاني في نفسه اصلا بحيث لا يكون الفاعل
فاعلا له الا بسبب الشيء الاول كما هو معنى الغرض كيف لا وليس الدليل الذي
ذكره بقوله لانها لو كانت آه واردا على هذا المعنى كما لا يخفى قوله وان اراد
ترتبها آه هذا الشق وان كان لا يتحمله ظاهر كلام ذلك الشارح ولذا اخره الشارح
مع انه الحق الموافق للمذهب لكنه ردد بينه وبين الاول والزم على
كل منهما ما الزم استظهارا وسد الطريق اصلاح ذلك الكلام مطلقا ولو بابعد
وجه قوله هذا انما علم آه اي قدم في الشرح دليله المفيد للعلم والقطع الثابت
به حيث سبق انه الحاكم على الاطلاق لقوله تعالى له الحكم فلا حاجة الى اعادة
دليله وافادة العلم به ثانيا قوله الاول صفة الكمال والنقص اي كون الشيء
صفة الكمال والنقص لان الكلام في تعداد معاني الحسن والقبح لا الحسن والقبيح
قوله ثابتان للصفات لا للذوات اما المعنى الاول فظاهر واما الثاني فلان
الغرض والمقصود انما يكون من حصول شيء اما حصول الوجود للذات او حصول

صفة اخرى واما نفس الذات البحت مع قطع النظر عن معنى آخر معه كالوجود
او نحوه فلا يتصور تعلق القصد والغرض بها فما يلايم الغرض او ينافره لا يكون
باعتبار نفس ذاته البحت بل باعتبار معنى آخر معه من الوجود او غيره فهذا المعنى
ايضا انما يثبت في الحقيقة للصفات اى للمعاني الغير المستقلة بنفسها لا للذات
البحتة من غير ملاحظة وصف معها فتامل **قوله** ويختلف اى كل من هذين المعنيين
بالاعتبار اما الاول فلان النطق والتلفظ بالحروف والاصوات مثلا
كمال للانسان ونقص للبارى تعالى من كل وجه لما مر في امتناع قيام الحوادث
بذاته تعالى واما الثاني فلان قتل زيد مصلحة لاعدائه وموافق لغرضهم
ومفسدة لاصدقائه ومخالف لغرضهم **قوله** انما في انفسها لا تتعلق اه في شرح
المقاصد كلما يستحق المدح او الذم في نظر العقول ومجارى العادات فان
ذلك يدرك بالعقل ورد الشرع ام لا وانما النزاع في الحسن والقبح
عند الله تعالى بمعنى استحقاق فاعله في حكم الله تعالى المدح او الذم عاجلا
والثواب او العقاب آجلا فعندنا ذلك بمجرد الشرع بمعنى ان العقل
لا يحكم بان الفعل حسن او قبيح في حكم الله تعالى وعندهم للفعل جهة محسنة او
مقبحة في حكم الله تعالى انتهى وبهذا اندفع ما توهم ان العقل لا يحكم بالحسن والقبح
بالمعنى الاول حيث يحكم بان العلم مثلا صفة كمال والجهل صفة نقص فالقول
بان هذا الشخص عالم وذلك جاهل مدح وذم في العاجل وظاهر ان الاول
ليس

ليس منشاء للثواب آجلا بل للعقاب فالعقل حاكم بالحسن والقبح بالمعنى
الثالث ايضا فان ذلك المدح والذم في نظر العقول ومجارى العادات
ولا كلام فيه بل فيهما في حكم الله تعالى والعقل غير حاكم به ما لم يرد به الشرع
عندنا وكذا الكلام انما هو في استحقاق الثواب او العقاب عند الله
تعالى وفي حكمه وهذا الغلط والاشتباه هو الذي ابتنى عليه اكثر شبه المعتزلة
كما لا يخفى على المتفطن فلا تغفل تخبط وربما يزعم في المخلص عن ذلك التوهم
ان مراد الاشاعرة رفع الايجاب الكلى اى لا يجب في جميعها جهة محسنة
او مقبحة فلا ينافي الايجاب الجزئي وفساده واضح على من تدرب في
مقالتهم وتقرير دلائلهم وقد يتوهم المراد المدح والذم مطلقا بل بانه يترتب
عليه الثواب او العقاب وهو مع افضائه الى التكرار والاستدراك لا يتم
فيما اذا قصد بالحسن والقبح ما يشمل افعال الله فانهم قد صرحوا بان مبنى العوض
للثواب والعقاب على ان الكلام في افعال العباد وان اريد به ما يشمل
افعاله تعالى اكتفى بتعلق المدح والذم وترك الثواب والعقاب **قوله** واما
صارت كذلك بسبب امر الشارع حتى لو عكس اه يعني ليس معنى المتن
ان الاشياء في انفسها حسنا وقبحا والافعال في انفسها سبب للثواب والعقاب
لكن العقل ليس له حكم بنفسه في ذلك بل هو محتاج في الحكم والادراك الى
ابانة الشارع كما توهم فانه خلاف المذهب ويبطله ما سيذكره المصنف

بقوله فالحسن ما حسنه الشارع اه بل معناه انه ليس له حكم اذ ليس هناك حسن
و قبيح في نفسه كما قام عليه ادلة اهل الحق كما فصل في موضعه قوله جهة محسنة
اه انما اكتفى به في حيز الاستدراك مع ان قوله وقد لا يدركها العقل اه
عطف على قد تدرك بالضرورة والعائد فيه لتلك الجهة المشير الى جهة
حسن او قبح لانه اذا دفع بالاستدراك عن احدهما اندفع ذلك من الاخر
من غير احتياج الى التصريح به لكونهما سببين في ذلك قوله كما في حسن صوم
اه مقتضى السياق ان يكون هذا قياس ما في القسمين السابقين مثلا لقوله
قد لا يدركها العقل اه لا لما ذكر في الاستدراك بقوله لكن اذا ورد اه
وبما قرر اندفع ما قيل كان الظاهر ان يضيف الى قوله جهة محسنة قوله
او مقبحة ليلايم ما ذكر في المثال من حسن وقبح اه قوله كما درك الحسن
والقبح اه لا نفسهما موقوف على الشرع كما هو عندنا بل هما ثابتان
في نفسه عندهم لكن ادراكهما موقوف ههنا على كشف الشارع وازالة
الغطاء عنها قوله الى الصفات اى الصفات اللازمة لذواتها وكذا
في مذهب متاخريهم ولذا اوردوا على هذه المذاهب الثلثة انه لو
كان الحسن او القبح لذاته او لصفة لازمة لذاته لما تخلف عنه واللازم
باطل لان الصدق الحسن ينقلب قبيحا والكذب القبيح يصير حسنا فيما
اذا كان فيه عصمة دم معصوم وهذا انما يرد عليهم لو قالوا بان نفس الذات

٩١

او لازمها علة كافية في الحسن او القبح مطلقا واما اذا جوزوا الاشتراط
بشئ في الجملة فلا قوله بل بينا اه لما كان قوله ان العبد غير مستقل بايجاد
الفعل موهما لان يكون له دخل في ايجاده وخلقه فلا يكون هو مخلوق
الله بالاستقلال وهو باطل اضرب عنه وقال بل بينا ان فعله مخلوق
الله تعالى من غير دخل لغيره اصلا والعبد وان وجد له قدرة واختيار
على ما حكم به الضرورة العقلية لكن وقوع الفعل ووجوده ليس بقدرته
واختياره فالعبد مجبور في افعاله جبرا متوسطا لا كجبر الحجر المرمي والعضو
المرتعش وليس افعاله صادرة عنه بقدرته واختياره فلا يحكم العقل بالاستقلال
اى من غير ورود الشرع على ترتب الثواب والعقاب على افعالها
وحسنها وقبحها بالاتفاق لانها من صفات الافعال الاختيارية عند
الخصم ايضا هذا ومن لم يفهم زعم ان قوله بل بينا ان فعله اه مستدرك
لا حاجة اليه وان تفريع قوله فلا يحكم العقل اه على السابق محل تامل وانه
اراد بعدم استقلال العبد انه توقف فعله على امر صادر عن غيره كالقدرة
ونحوها فلا يتصور تحقق الاستقلال بعد وجود القدرة ومتمماتها وان
اراد توقفه على امر آخر سوى متممات القدرة فلا نسلم ذلك قوله
وعلى الوجهين لا يحكم اه اما على الاول فظاهر واما على الثاني فلان حصول
الافعال بانضمام الداعي اما على سبيل الصحة والاتفاق بان لا يجب الفعل

به بل صح الصدور ولا صدور ومع ذلك صدر مع اتفاق كان الفعل
اتفاقيا واما على الوجوب فالفعل اضطراري والعبد مجبور ولا شيء من الاتفاقي
والاضطراري بحسن ولا قبيح بالاجماع المركب قوله لا يحكم العقل آه لكان
ذلك بالشرع اذ لا واسطة محسنة او مقبحة بينهما بالاتفاق وبهذا صح التفريع
في المتن والا فلا لازم ما سبق هو ان لا يكون الحسن ما حسنه العقل
لا انه ما حسنه الشرع قوله فمعنى قوله الفاء فصيحة قوله انه لم يرد به آه
خصه بما هو رأي اكثر اصحابنا ولم يذكر تفسيره بما ورد به الامر كما هو مذهب
بعضهم القائلين بان المباح ليس بحسن ولا قبيح حملا لكلام المصنف على ما هو
المختار له كما نص عليه في المواقف كفعل الله عد فعل الله من الحسن على طبق
شارح المواقف بناء على ترك الثواب والعقاب من تعريفه المذكور
اذ لا دخل لخصوصه في تصوير النزاع بل انما ذكر ذلك لما كان الكلام
في افعال العباد واما اذا اريد ما يشمل فعل الله اكتفى بتعلق المدح والذم
والنزاع النزاع قوله يصدق على فعل آه وقد يقال الحسن منقسم الى فعل
المكلف وغيره وما ذكر في التعريف انما هو تعريف لاحد قسميه اعني الحسن
من افعال المكلفين وهو المنفي عن فعل البهائم وغير المكلف والمقسم يكون
معتبرا في حقيقة القسم وان لم يذكر في اللفظ فالمناقشة لفظية ولا يخفى ما فيه
من التعسف قوله وقال في شرحه آه يعني ان هذا التعريف للحسن وكذا
ما في

ما في المواقف يصدق على فعل البهائم وغير المكلف ونقل السيد في شرحه
عن البعض الاتفاق على ان فعل البهائم لا يوصف بالحسن وقال ان
فعل الصبي مختلف فيه فان صح ذلك النقل وكان المختار مذهب عدم
حسن فعل الصبي كان هذا التعريف وكذا ما في المواقف غير مانع فيفسد وان
لم يصح ذلك وكذا كان المختار حسن فعله كان تاما وما قررنا هو الحق الملائم
بعبارته وقد يقال المراد ان هذا التعريف يصدق على ما ذكر مع انه خارج
عن المعرف فلا يكون مانعا ثم نقل كلام السيد قدس سره تاييدا لذلك
اذ في قوله واما فعل البهائم اه تاييد لما ذكر وكذا في قوله وفعل الصبي آه
ان كان مختار المصنف مذهب عدم حسنه او جوابا لبعض ذلك فانه
اذا كان فعل الصبي مختلفا فيه كان من الجائز ان يكون مختار المصنف
انه حسن فلا يكون في دخوله في التعريف فساد والاحتمال يكفي في دفع
النقض قوله كما قال به البعض آه فيه تعريض للمصنف بانه خص مذهب
البعض بالنفي بل كان المناسب ان يعم النفي لمذهب من قال منهم
ان الحسن او القبح لذات الفعل لا لصفة فيه وتخصيص قوله كما قال به آه
بقوله اما اعتبارية كما قيل مما لا وجه له ايضا قوله وهو غير متبعض آه معطوف
على قوله ولا يجب عليه شيء اذ ما نقله الى هنا كان من ذيوله فلما فرغ عن
بحث تنزيهه اخذ في تنزيه آخر ومنهم من عطفه على مسئلة الافعال على خلاف

الشرح فاعتبر التبعض والتجزي والحد والنهاية بالنظر الى افادته تعالى
ووقع لتصحيحه في غاية التمحل والتعسف قوله وبالآخر الانقسام آه
ليس المراد الانقسام المذكور بالفعل اذ ربما لا يفرض ولا يتوهم الانقسام
المذكور بالفعل اذ ربما لا يفرض ولا يتوهم الانقسام المذكور بالفعل اذ
ربما لا يفرض ولا يتوهم الانقسام مع كونه قابلا له في نفسه بل قبول ذلك
الانقسام كالجسم البسيط عند الحكيم فمعنى قوله ولا متجز ولا قابل للتجزي اي
لذلك الانقسام وانما لم يتعرض للانقسام الفعلي اذ عدم قبول الانقسام
الفرضي والوهمي يستلزم عدم قبول الفعلي بطريق الاولى من غير عكس ولو
تعمم لكان اظهر قه فان كثيرا ما آه كما ذكر الضد بعد الند والمثل وقال
الكفر والمعاصي بخلقه بعد ما قال لا خالق سواه وقال غني لا يحتاج الى شيء
بعد ما ذكر انه واجب منزه عن سمات النقص وذكر التجزي بعد التبعض والنهاية
بعد الحد على وجه قه اما الى القادر آه الاختيار يطلق على ما يرادف
الارادة على انهم قالوا ان الفرق بينهما بمجرد الاعتبار كما مر وعلى ما يرادف
القدرة كما في شرح المواقف في بحث القدرة من الموقف الثالث
ولما كان ما ينافي الايجاب بالذات هو معنى القدرة التي هي عبارة
عن صحة الفعل والترك وضع الشارح الاقتدار في مقابلة الموجب قه
لاستلزامه التسلسل ان كان كل واحدة من القدر الكثيرة او واحدة منها
مستندة

مستندة الى قدرة غيرها وتقدم الشيء على نفسه بواسطة ان استندت
كل واحدة منها الى الاخرى وبلا واسطة ان استندت كل منها او واحدة
منها الى نفسها والشارح اقتصر فيهما على ذكر التسلسل وذكرهما معا فيما سبق
في بحث العلم حيث قال والا لزم الدور والتسلسل فان قيل يجوز ان يستند
واحدة من القدر الكثيرة الى الاخرى والاخرى الى نفس ذات الواجب
بطريق الايجاب من غير لزوم التسلسل ولا يجب اتحادهما لانهما ليستا بمتماثلتين
بل متخالفتان بالنوع والا لاجتمع المثلان في محل واحد وايضا يجوز ان يستند
كل واحدة او واحدة منها باعتبار وجودها المحمولي الى نفسها باعتبار وجودها
الرابطي من غير لزوم الدور وتقدم الشيء على نفسه قلت لما كان الواجب
في اعلى مراتب الكمال لم يكن شيء مما ثبت له تعالى من الصفات الكمالية
القديمة دون الآخر في كونها غاية الكمال فالقول بان بعضها ما يجب بالنظر
الى ذاته تعالى وبعضها مما يستوي وجودها وعدمها بالنظر الى ذاته كما هو
شان المقدورات مما لا وجه له ولذا لم يقولوا بصدور بعض الصفات
الثمانية بالايجاب وبعضها بالقدرة مع تخالفها في النوع والحقيقة فلذا
لم يلتفت اليه الشارح وقال آخر لا مخلص عن التسلسل على هذا التقدير لانا
نتكلم في الوجودات الرابطية لتلك القدر الكثيرة بانها اما ان تستند
الى انفسها او الى الوجودات المحمولية التي فرضت مستندة اليها فيلزم تقدم

الشيء على نفسه او الى وجود قدرة اخرى وهكذا فيلزم التسلسل
او الى الموجب فيلزم ما ذكر من لزوم استناد عدد دون آخر الى الموجب
والقول بان بعضها باعتبار وجوده الرابطي مستندة الى قدرة اخرى وتلك
القدرة غير مستندة الى قدرة بل الى الموجب لو تم لتم من غير احتياج الى استنادها
الى نفسها باعتبار الوجودين كما عرفت مع ما عليه قوله قد عرفت آه لم اجد
فيما سبق من كتابه ما يدل على جواز استناد القديم الى القادر كما اختاره
الآمدي على خلاف الجمهور قائلا بان تقدم تعلق القدرة والارادة بالزمان
بغير الزمان وبالذات بغير مضر الا ما ذكره في صدر الكتاب ان المعلول انما
يوجد بارادة الفاعل المختار على النحو الذي تعلق به ارادته سواء كان
مقارنا بوجوده او متاخرا عنه فان قوله سواء كان مقارنا بوجوده مشعر بجواز
ذلك على ما مر قوله لان معلوماته ومقدوراته ومراداته اي من حيث
انها كذلك غير متناهية بعضها بالفعل والآخر بالقوة كما فصل فيما بعده
اذ محصل عدم التناهي بمعنى لا يقف كما في المقدورات والمرادات
على ما قيل انها لو وجدت باسرها لكانت غير متناهية فهي غير متناهية بالقوة
الا انه حمل على الكل غير المتناهية تغليبا وتنزيلا لما بالقوة منها منزلة ما بالفعل
قوله واما المقدورات فلان آه لا يخفى ان المدعى ان صفاته غير متناهية
بحسب التعلق بالمعنى الاعم الشامل لما هو المساوق لعدم التناهي ولعدم

الوقوف

الوقوف بما ذكرنا من العناية فايراد الخاص اعني عدم وقوف
القدرة والارادة في دليلهم بمصادرة كما توهم بل هو بمنزلة ان
نقول ان هذا حيوان لانه انسان وكل انسان حيوان نعم يرد انه لا فائدة
في توسيط عدم تناهي المقدورات من حيث هي مقدورات في البين
لكن ذكره لينتظم ذلك مع المعلومات في سلك واحد والامر سهل
وقد يتوهم ان المدعى هو عدم التناهي بالفعل والماخوذ في دليله عدم
التناهي بمعنى لا يقف فلا مصادرة ومن البين ان عدم تناهي التعلقات
بمعنى لا يقف انما يفيد عدم تناهي المقدورات من حيث هي بمعنى لا يقف
فكيف يلزم منه عدم تناهي التعلقات بالفعل قوله قدرته وارادته
لا تقف آه وقيل بل هي غير متناهية بالفعل اذ كما ان وجود الممكن
بارادته وقدرته تعالى كذلك عدمه بارادته وقدرته لانه ان شاء ترك
فيكون تعلقاتهما غير متناهية بعدد المقدورات المتحققة وجودا وعدما
وهم فان العدم بعدم تعلق القدرة والارادة بالوجود لا بتعلق آخر
ولذا اثر عن النبي صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم ما شاء الله كان وما لم يشأ
لم يكن دون ما شاء ترك قوله بمعنى انه لا تنتهي آه الاولى انها وان كان
النظر للبيان لان العابر في لا تنتهي لما يوجد اليه ما في قوله فهي غير متناهية اعني
المقدورات واذا كان في الكلام بموجب غير فضله لمختار تاييده فيه

الشان نحو هي هند مليحة وفانها لا تعمى الابصار وان لم يرجع الى ذلك
المؤنث قصدا الى المطابقة وتاويل المقدورات بالمجموع بعيد قوله
ولا حاجة في تعلق القدرة آه يعني ان القول بعدم تناهي تعلقات
القدرة بمعنى لا يقف وان كان صحيحا بناء على ان للقدرة تعلقا يقع
بالشيء على وفق الارادة كما صرح به الشارح في بحث حدوث العالم بقوله
ان القدرة تؤثر على وفق الارادة وفي بحث الارادة بقوله كما انه
يمكن ان يقع بقدرته احد الضدين يمكن ان يقع به الضد الآخر وهي من
حيث هذا التعلق يكون مع الفعل الموجود ولما كانت الموجودات الممكنة
غير متناهية بمعنى لا يقف كان تعلقات القدرة التي وجدت هي بها غير متناهية
بمعنى لا يقف جزما لكنه لا حاجة الى ذلك اذ للقدرة تعلقات آخر بها يصح
فعل كل من الممكنات وتركه منه تعالى فجميع الممكنات الموجودة والمعدومة
التي هي غير متناهية بالفعل متعلق القدرة بهذا المعنى وان لم يكن جميعها متعلق
القدرة بمعنى انها يقع بها بالفعل على وفق الارادة فهذه التعلقات للقدرة
غير متناهية بالفعل مثل جميع الممكنات التي وجدت وسيوجد وان
لم يكن تعلقاتها المؤثرة على وفق الارادة كذلك فيمكن حمل قوله صفاته
غير متناهية بحسب التعلق على ما هو المتبادر من غير احتياج الى صرفه عن الظاهر
في حق القدرة هذا وقد وقع في بعض النسخ الارادة بدل القدرة وهو

مي

من سبق قلم الناسخ ومن تعصب في تصحيحه بذلك جعله اشارة الى
ما في المتن ومحط الفائدة قوله واما تعلق الارادة آه واما قوله فان جميع
الممكنات مقدورة اه فسيق للفرق بين القدرة والارادة والحاصل
انه لا حاجة في الارادة الى القول بعدم تناهي تعلقاتها كما افيد من انه
لا امكان ان يقال انها تعلقت في الازل تعلقا واحدا بجميع الموجودات
دفعة واحدة من غير تعدد في التعلق فضلا عن عدم تناهيه بخلاف القدرة
فان تاثيرها في الفعل مقارن لوجوده فتعلقها به ايضا عند وجوده فيكون
التعلقات بحسب الموجودات المتعاقبة فقد ينتهي فانه اذا ترجح كل واحد
من الموجودات بالارادة كان بكل واحد تعلق لا بالمجموع فقط اولا
معنى للتعلق الا الاضافة والنسبة التي اخذت من ترتب الآثار على
الصفات ولو سلم فلا وجه لتخصيص الارادة لجواز مثل ذلك في العلم
بل في القدرة ايضا باعتبار تعلقاتها التي بها يصح الفعل والترك وهو
الذي تعرض له الشارح واما تعلقاتها التي بها تؤثر في الفعل فمما لا ذكر له
في الشرح فحمل كلامه على الفرق المذكور سهو فاحش قوله فلا حاجة فيه اي
في تعلق الارادة ايضا الى ذلك القول بعد تناهيه بمعنى لا يقف فانها
اذا تعلقت في الازل دفعة واحدة بجميع الممكنات التي سيوجد الى الابد
كان تعلقاتها التي هي بعدد تلك الممكنات الغير المتناهية غير متناهية

بالفعل في الازل هذا وقد توهم في تقرير كلام الشارح ان المعنى انه
لا حاجة في تعلق القدرة الى ذلك اي الى الاستدلال على تناهي
المقدورات بلا تناهي القدرة فان جميع الممكنات المقدورة له تعالى
غير متناهية الوجود بمعنى لا يقف ظاهرا وبهذا يثبت لا تناهي تعلقات
القدرة من غير تعرض لذلك الاستدلال هذا في تعلق القدرة واما تعلق الارادة
فليس بغير متناه اصلا بل هو واحد ازلي فلا حاجة فيه الى ما ذكره المصنف
من اللاتناهي بحسب التعلق ولعل من نظر في كلام الشارح يشهد من نفسه
بفساد هذا التوهم **قوله** ثم من البين آه فلا يلتبس الامر على السامع من المتن
بل هو تخصيص تلك الصفات الغير المتعلقة من الحكم المذكور فيه بناء على كون
ذلك بينا لا يشتبه على ذي مسكة ولذا لم يصرح به المصنف بل فوض الى فهم
السامع فما قيل ان ما في المتن من الحكم المذكور من غير اخراج تلك الصفات
ليس بشيء ليس بشيء **قوله** بل لا نسبة بينهما وجدت في بعض النسخ علامة
المتن على هذا القول فهو ترق بالنظر الى قوله قليل من كثير وهو ظاهر لكن
الانسب حينئذ ان يؤخر الشارح قوله لان ما وجد آه الى هذا المتن واما اذا
كان من الشرح فالظاهر انه مرتبط الى ما فيه من التعليل وهو مما لا يظهر له
وجه **قوله** ان ما شاء الله كان آه فلو ان الله لم يشأ ما لم يوجد فيزيد مخلوقاته
ولو ان الله لم يشأ بعض ما يوجد فلم يكن في زمان لم يشأ فينقص مخلوقاته.

قوله

197

فلم يكن في زمان لم يشا فينقص مخلوقاته فلا تقبل الزيادة والنقصان
من غير امتناع ما لم يوجد ووجوب ما وجد **قوله** اجسام لطيفة اي شفافة
رقيقة القوام لانها اجسام هوائية على ما في التفسير الكبير او نورانية كما
في شرح المقاصد على ما اخرجه مسلم عن عائشة رضي الله عنها انه صلى الله
عليه وآله واصحابه وسلم قال خلقت الملائكة من نور وخلق الجن من مارج من
نار والنور هي النار المصفاة غاية التصفية قال القاضي في تفسير قوله
تعالى والجان خلقناه من مارج من صاف لا دخان فيه من نار بيان
لمارج فانه في الاصل للمضطرب من مرج اذا اضطرب وهو يدل
على ان النارية باقية بعد التصفية من الدخان وما ذلك الا لبقية
شيء من الدخان ولو كانت مصفاة غاية التصفية صارت محض نور
انتهى والهواء والنار هما في غاية رقة القوام والشفافية **قوله** لا بذكر
ولا بؤنث اي لا يتصف بذكورتها ولا بانوثتها وفيه احتراز عن الجن
والشياطين **قوله** كما ورد آه يعني ما صور حقيقة آه اورد على الحكم بان
الله تعالى ملائكة دليلا من الشرع في شرح المقاصد القول بوجود الملائكة
والجن والشياطين مما انعقد عليه اجماع الاراء ونطق به كلام الله تعالى
وكلام الانبياء فلا وجه لنفيها كما لا سبيل الى اثباتها بالادلة العقلية
انتهى ومن زعم تعلقه بقوله لا يذكر ولا يؤنث اورد عليه انه ما ورد

في الشرح نفي ذكورتهم وانوثتهم بل هو ساكت نفيا واثباتا **قوله** كانت
متروكة زادكانت للافادة الاستمرار وانه لا يظهر فيه الثمرة في وقت
ما وقيل انه بمعنى صارت **قوله** على الاصل لان الهمزة آه فيه رد على ما قاله
ابن كيسان انه فعال من الملاك بزيادة الهمزة لقوته او لانه مالك للامور
التي وكل الله عليها فان فائدة قليل وما ذكره الشارح هو الذي قال الكسائي
وهو المختار عند الجمهور **قوله** والتاء لتانيث الجمع وفائدته تقرير الجمعية
وتاكيدها حتى لا يجوز حمله على الجنس مجازا كالجمع بدون التاء فانه يتعين تاويله
بالجماعة حينئذ فيصير يضا في معنى الجمع ولذا وقع في الرضي شرح الشافية ان
التاء لتاكيد الجمعية **قوله** وهذا قول الحكماء فانهم قالوا ان المجردات لا يتصور
لهم كمال مرجو بل كل الممكن لهم وجب ان يكون بالفعل وهم الملائكة عندهم
قوله بما في ظاهره آه وان يوافقه بالصرف عن الظاهر بان يقال يجوز
ان لا يرخص له الترقي الى ذلك الموضع مع خاتم النبيين وان جاز له
ذلك منفردا اذ ربما لا يجاز الدخول في دار ونحوها اذا دخلها السلطان
وان اجيز بدونه فالمراد لو دنوت معك يا رسول الله لاحترقت **قوله**
وما صدر عنهم آه لما كان الاعتراض على الله تعالى والطعن في الغير وجه
الغيبة والتكبر والعجب معصية جزما ولذا قال المفسرون انهم اعلى من
ان يظن بهم ذلك ولم يحملوا تلك الآية على قصد ما ذكر من الاعتراض وغيره
اصلا

اصلا لا الحشوية الزاعمين لعدم عصمة الملائكة ولا شك ان المعصية
لا يكون الا بنهي الشارع عنها والنهي بالشئ يستلزم الامر بضده فلما
كان في هذه القصة ما يوهم انهم عصوا الله ما امرهم من ترك الاعتراض
والعجب والغيبة فيكون واردا على ما في المتن اجاب عنه الشارح بما ترى
فاندفع ما قيل لا مخالفة في امر في سوال الملائكة لانهم لم يكونوا مامورين
لعدم السوال وكذا ظهر فساد ما توهم ان في قوله لا يعصون الله دليلا امرهم
اخبار بانهم لا يعصونه في المستقبل بما امره في الماضي والعصيان في الماضي
بلا امره في الماضي بلا امره في الماضي لا يقدح فيه اذ لا يتصور العصيان
الا بفعل ما نهى عنه او ترك ما امر به وعلى اي تقرير يلزم سبق الامر على
العصيان فالامر فيما مضى والعصيان مستقبل بالنسبة اليه مطلقا عرض
الشبهة التي نشئ من استخلاف من يفسد في الارض لعمارتها او استخلاف
اهل المعصية مكان اهل الطاعة فهو استكشاف واستخبار عما يرشدهم ويزيح
شبهتهم كسوال المتعلم معلمه عما يختلج في باله وحاصل الجواب بقوله اني اعلم
ما لا تعلمون آه ان في ذلك اسرارا عجيبة وحكما كثيرة يقصر عنها احاطة علمكم
وبعض تلك العلم وباسماء المسميات الذي ظهر في آدم عليه السلام **قوله**
بل المثل ذلك من عرض الشبهة والاستفسار لكونه ادخل في عروض الشبهة
واحتياج الحكمة ومنهم من صحح المثل بالتمثيل وجعل الخبر مقدما وقال

المراد انه استعارة تمثيلية فقال ان في تشبيه حالهم بمن يفسد ويسفك
ايضا طعنا وغيبة **قوله** بل للتتميم آه فكانه قيل لتستخلف عصاة ونحن
معصومون اخفى وبذلك كما تقول المحسن الى اعدائك وانا صديقك
المحتاج والمقصود هو الاستكشاف عن حكمة رجحانهم مع ذلك على الملائكة المعصومين
قوله كما هو ظاهر قوله تعالى آه كان من الجن في المشهور المتعارف يطلق
على ما يقابل الملك وقد يعرف عنه بان المراد كان من الجن فعلا او ان
كان بعض صار على ما روي انه مسخ لسبب هذا العصيان فصار جنيا كما مسخت
اليهود فصاروا قردة وخنازير او ان المراد من الجن نوع من الملائكة على
ما روي ابن عباس رضي الله عنه ان من الملائكة ضربا يتوالدون يقال لهم الجن
ومنهم ابليس **قوله** ليس بمقبول فلا احتياج في التفصي عنه الى القول بان المراد
ان الملائكة لا يعصون الله ما داموا على الملكية الصرفة لا مطلقا وهما وان
عصاة تعالى لكن بعد ما ركب فيهما الشهوة التي هي من خواص البشر ودوام
الملك فهما وان لم يمسخا بل بقيا على حقيقتهما الملكية لكن لما خرجا عن تقدس
الملك الى تدنس البشر انخرطا في سلك البشر فكانهما لم يبقيا من الملائكة
قوله لان الفاجرة كيف آه يعني انها على فجورها بعد ولذا عوقبت اليهود
فكيف قدرت مع فجورها على الصعود فقوله فمسخها حال اي كيف قدرت
على ذلك والحال انه مسخها الله والمسخ عقوبة يقتضي ثباتها على الفجور

فانه

199

فانه نوقع ما يقال انها تابت فقبل توبتها والتائب من الذنب لمن لا ذنب
وجعلها آه عطف على قدرت اي الفاجرة كيف جعلها الله تعالى
كوكبا مضيئا كان الاحسان لها رحمة وعناية **قوله** الذي صعدت به الفاجرة
فعلم منه ان الفجور لا ينافي الصعود به بان يوجب نسيانه او ارتفاع تاثيره
والا لما صعدت به الفاجرة مع بقاء فجورها كما مر وقد يقال ان الغضب علي
الملكين اتم منه عليها وان كانت مدة عمرها على الفجور لان حسنات الابرار
سيآت المقربين فكيف بالسيئة فيجوز ان يوجب عصيانهما النسيان او انقطاع
التاثير دون عصيانها فتامل **قوله** وليس في كتاب آه حتى يجزم بصدقها علي
خلاف المعقول وكذا سائر الكتب الالهية لما كان مراد المصنف من قوله القرآن
كلام الله هو الالفاظ القرآنية بدون الترتب الزماني والمكاني كما سيجي من
مختاره زاد الشارح الكتب الالهية يعني ان الالفاظ القرآنية كما هي كلام
الله القائم بذاته كذلك حروف سائر الكتب الا ان المصنف اكتفى بالقرآن
لانه العمدة ولمحافظة على لفظ الحديث والامر غير ملتبس لظهوره اطرادا والاشكال
والجواب في الكل من غير فرق ولو كان المراد به الصفة النفسية لكان تلك
الزيادة سمجة اذ يؤول المعنى الى ان الصفة النفسية المدلول عليها بالفاظ القرآن
وكذا الصفة المدلول عليها بالفاظ الكتب كلام الله آه مع ان تلك الصفة واحدة
قوله والانبياء اجمعوا آه لما كان التمسك بما روي عن النبي عليه السلام على ذكر

موقوفا على ثبوت اصل كونه متكلما اصلا لم يكن قوله كلام الله محمولا على ظاهره
من اضافته الى متكلم اردفه بنقل اجماع الانبياء على ذلك ولما كان هذا
موقوفا على ان لا يثبت النبوة بالكلام لئلا يلزم من اثباته باجماعهم
دور عقبه بقوله ولا يتوقف ثبوت آه **قوله** بان يخلق المعجزة آه وانكان
كلام الله تعالى كما في نبينا صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم لان التصديق
من حيث كونه معجزا كما هو بغيره من المعجزات لا من حيث انه كلامه تعالى
فلا توقف فيه ايضا على ثبوت الكلام وان كان في نفسه كذلك **قوله**
حال تحديهم وان كان غير صريح فان التصريح بالتحدي ليس بشرط بل
يكفي قراين الاحوال في شرح المواقف العلم بالغيب لو كان مخلوقا قبل
التحدي لم يكن اخباره به منزلة التصديق له فيكون هو كاذبا في دعواه
انه آية صدقه واما اذا كان بعده بزمان يسير فمثله يعد في العرف مقارنا
وان كان بزمان متطاول كما اذا قال آية صدقي ما يظهر مني بعد سنة
كذا فظهرت فالمعجزة هو هذا القول المقارن بالتحدي عند من شرط
المقارنة كالامام الرازي وغيره فانه اخبار بالغيب لكن العلم باعجازه
يتراخى الى ظهور ذلك الامر ومن جعل المعجزة ذلك الامر فهو لم يشترط
المقارنة كذا في شرح المقاصد **قوله** الى ان كلامه تعالى حروف
واصوات الخ ترتبها وتعاقبها في الوجود وكان الاولى ان يفهم
ال

200

اليه ونقوش ورقوم فيه قديم قوله بل قال بعضهم بقدم الجلد آه فانهم
قالوا ان المسموع من اصوات القراء وكذا المرئي من اسطر الكتاب
نفس كلام الله القديم **قوله** رعاية للادب واحترازا آه اي لا تعصبا
عما ذكر من تنافي القياسين حتى يرد ان منع اطلاق اللفظ مع ثبوت
المعنى لا يجدي في دفع الشبهة المذكورة بل المقتضى لهم انما هو القول
بالكلام النفسي الذي يحترزون عن ذهاب الوهم الى حدوثه كما لا يخفى
قوله كاللوح المحفوظ المختار عند الجمهور وهو مذهب ابي هاشم ومن
تبعه ان ما خلق برقومه في اللوح المحفوظ او كتب في المصحف لا يكون
قرآنا وانما القرآن ما قراءه القاري وخلقه الباري من الاصوات
والحروف فذكر اللوح من جملة محاله لا يتم على المختار بل انما يصح على
مذهب الجبائي القائل بانه يقوم باللوح المحفوظ قائمة بذاته تعالى
وبكل مصحف وبكل لسان بان يراد بقوله انه موجود لتلك الحروف
اعم من ايجاده بالوجود الكتبي والحقيقي فلا يرد ما قيل ان المخلوق في
اللوح المحفوظ هو النقوش لا الاصوات لانه عند جمهور اهل الشرع
جسم فوق السماء السابعة كتب فيه ما كان وما سيكون الى يوم القيمة
فان حمل على حذف المضاف اي موجد لنقوشها لم يتم التقريب وليها

يلزم التكلف في قوله او جبرئيل آه اذا المخلوق فيها نفس الاصوات لا المنقوش
قوله وان معنى كونه متكلما كونه خالقا للكلام في الغير اي غير كان مخالفا فان
الله تعالى لا يسمى بخلق الاصوات في محالها مصوتا ولا بخلق الكلمات في
محل رجل كما اذا تكلم احدنا من غير قصد متكلما وما يقتضيه العرف واللغة هو
ان الحصل من المتكلم والمصوت كسبا او خلق كلام وصوت متصل به اتصالا لا
يشبه القيام به سواء كان قائما به حقيقة كما اذا قيل بقيامها بالهواء المعتمد
على المخارج المتمكن فيها فعلى قول المعتزلة ان الباري تعالى يخلقه الحروف
في الجسم الذي هو غير متصل به اصلا كاللوح المحفوظ او جبرئيل عليه السلام
ونحوه متكلم من حيث العرف واللغة قطعا فلا يرد ان المصنف قد صرح
في المواقف بان الصوت كيفية قائمة بالهواء وقد عرف ابن سينا
الحرف بانه كيفية تعرض للصوت بها يمتاز عن آخر في المسموع وصرح
السيد قدس سره في شرحه ان الحرف قد يطلق على الهيئة المذكورة
العارضة للصوت وعلى مجموع المعروض والعارض وهذا انسب بمباحث
العربية فيتضح منه ان التكلم عبارة عن تحصيل الكلام والحروف
في محله الذي هو الصوت او الهواء لا ذات المتكلم كلا او بعضا حتى
يلزم من اطلاق المتكلم قيام الكلام به ولا يكفيه خلق الكلام في الغير

وتعر

وتعريف الحرف بانه صوت يعتمد على المخارج انما يفيد اعتماده
وتمكنه فيها وهو يصدق بتمكن حامله الهواء فيها اذ حيث العرض
هو حيث محله وبالجملة احتمال القيام بالهواء قائم بعد ما نقلنا وهو
كاف للمعتزلة في التفصي عن الشبهة المذكورة ومن ادعى انه مخالف
للعرف واللغة فعليه بيان انه قائم بنفس المخارج لا بالهواء المعتمد
عليها وهو في غاية الصعوبة ومما حررنا ظهر انه يتجه ان يقال انه اذا
لم يجب قيام الكلام بالمتكلم حقيقة بل يكفي في ذلك اتصال مخصوص
يقال لاجله انه متكلم فلم لا يجوز ان يكون كلامه تعالى هو الحروف
والاصوات المرتبة ولم تكن قائمة بذاته تعالى حقيقة بل يكون لها بذاته
تعالى اتصال مخصوص خارج عن ادراك عقولنا يصح ان يقال بسببه
انه تعالى متكلم بها والله اعلم بسرائر صفاته قوله الى ان كلامه صفة له
مؤلف آه يفهم ان المؤلف قول الله تعالى لا كلامه وان كلامه
قدرته على التكلم وعلمه تعالى قديم وقوله تعالى حادث لكن لما كان
ذلك مجرد امر لفظي اقام الشارح لفظ الكلام مقام القول على نسق السياق
قوله معنى لا لفظ واحد بالذات لا متعدد على ما مر ان صفاته تعالى واحدة
بالذات بسيط لا مركب كالكلام اللفظي قوله فهم منعوا ان كلامه تعالى

مؤلف آه هذا على ما هو الظاهر من ان الاضافة اضافة الكلام الى
متكلمه وحصل القياسين ان الكلام الذي تكلم الباري تعالى به صفة
له وكذا الكلام الذي تكلم هو تعالى به مؤلف آه فانهم لما جعلوا الله
تعالى متكلما اختلفوا في تعيين كلامه الذي هو تعالى به متكلم ولما
كان ذلك الكلام عندهم هو الكلام النفسي لم يتات لهم الا منع صغرى
القياس الثاني ولما لم يكن ذلك عند غيرهم الا الكلام اللفظي المؤلف من
الحروف لم يمكن لهم الا منع ما عداها من احدى مقدمتي القياس الاول
او كبرى الثاني على ما مر من التفصيل ومن لم يفهم توهم ان ما اختاره
الاشعري [illegible] زيادة مؤنة لان ما ذكر من تدافع القياسين
باق بالنسبة الى الكلام اللفظي فكان الواجب عليه ان يمنع صغرى القياس
الاول لا الثاني **قوله** مدلول اللفظ لا وضعا بل عقلا فانه عندهم صفة واحدة
حقيقية يكون بحسب تعلقاتها مبداء لتاليف المعاني التركيبية وذكر الالفاظ
دالة عليها فهي من دلالة الاثر على ما هو مبدئه فلا يرد ما توهم انه يستدعي
ان يكون مدلول نحو لفظ فرعون وهامان اعني ذاتهما قديما قائما بذاته
تعالى وكفى بهذا فظاعة ثم يتجه ان كل شئ يحتاج الى المبداء يصدر عنه
تعالى بقدرته او بتكوينه على اختلاف بينهم في نفي صفة التكوين واثباتها

فكون

202

فكون مبداء هذين الامرين غيرهما المسمى بالكلام النفسي ممنوع
وسيشير اليه الشارح في تحقيقه الكلام اشارة خفية **قوله** حتى صرحوا
بان الالفاظ حادثة على مذهبه ولكنها ليست آه فيه رد على من قال مرادهم
الاشتراك اللفظي لا الحقيقة والمجاز حتى يرد ان يصح نفي الكلام حينئذ
حقيقة عن احدهما فانه خلاف ما صرحوا به ولا كلام الا على ذلك واما
الاشتراك فخلاف الاصل يحتاج الى قاطع يدل عليه ولذا قالوا ان اللفظ
اذا احتمل الاشتراك والحقيقة والمجاز يحمل على الثاني ما بين دفتي
المصحف اي ما هو مكتوب فيما بينهما فانه الالفاظ على ما في شرح المقاصد من
ان الكتابة تصوير اللفظ بحروف هجائه وان [illegible] فيه الصور
والاشكال **قوله** فيكون الكلام النفسي عنده امرا مشتملا آه فان القائم بالغير
يصدق على اللفظ اي الكيفية المخصوصة كما يصدق على معنى اللفظ اي
مفهومه القائم بالفاهم او الصفة النفسية التي هي مدلول اللفظ كالمبداء
للاثر كما مر وليس المراد به الاشتراك اللفظي كما توهم فانه مع عدم مساعدة
سياق كلامه حيث قال اراد به المعنى الثاني ثم فرع عليه بقوله فيكون
الكلام آه لا يرتكب من غير ما يدعو اليه من الضرورة **قوله** لا تنطبق على
الكلام اللفظي اي هذه الالفاظ والحروف التي هي المعروفة لا يستندان

لم يكن مع هذا الترتيب الذي هو مقصود الآن كما هو المختار للمصنف في قيل
انه يجوز ان يتكلف في الكلام اللفظي ايضا بان يقال انه لفظ واحد صار
بحسب التعلقات الفاظا متعددة كما قيل ان المعنى الواحد صار بحسب التعلقات
معاني متعددة اعني الامر والنهي والخبر ولو انقبضت النفس عن الاول انقبضت
عن الثاني ايضا وهم فانه مع كونه على خلاف مختار المصنف غير سديد فان
الصوت الواحد بعينه اصواتا متعددة مما غير معقول كما لا يعقل ان يكون الشيء
الواحد بعينه مدلول الامر والنهي والخبر واما كون المعنى الواحد اعني الصفة
الكلامية النفسية امرا ونهيا وخبرا بحسب التعلقات فمعناه ان الامر مثلا
عند الشيخ هو تلك الصفة المتعلقة تعلقا مخصوصا وكذا النهي هو تلك الصفة
المتعلقة تعلقا آخر واما مدلول صل ولا تزن فنوع من الدال من آثارها بحسب
تلك التعلقات وهذا مما لا انقباض للنفس فيه كما لا يخفى **قوله** بضرب من
التكلف بان لا يراد بالمعنى المقابل للفظ مدلوله اللفظي بل الصفة النفسية
الحقيقية التي هي مبداؤه ويقال للنفس تلك الصفة باعتبار تعلق امر وباعتبار
آخر نهي وهكذا **قوله** مع كونها اعراضا سيالة لازمة السيالة لكونها
معلولة للتموج الهوائي الذي هو حركة مخصوصة حاصلة من قرع او قلع
مخصوصين والحركة لازمة السيالة والاستمرار فلا بد ان يكون المعلول
سيا

سيالا مستمرا بحسب استمرار علته والا لوقع المعلول قبل علته او تخلف المعلول
عن العلة ولذا قالوا ان القرع والقلع لا يجوز ان يكونا سببين للصوت
ابتداء فانهما آنيان فلو كانا سببين له لزم ان يوجد في الآن كالسبب
مع انه زماني والزماني يمتنع ان يوجد في الآن واما الموجود في ذهن
الحافظ فليس من الاصوات الخارجية التي هي من الكيفيات المسموعة حقيقة
بل انما هو صورها الخيالية كما ان الموجودة من الحركة بعد تكررها وانتهائها
كذلك فظهر ان الصوت كالحركة في كونه زمانيا ممتنع الآنية والوجود دفعة
فتجوزه في احدهما من قبيل تجوزه في الآخر والفرق بان الحركة عبارة عن
عن الخروج من القوة الى الفعل بالتدريج فالتدريج مأخوذ في حقيقتها
بخلاف الصوت فانه عبارة عن كيفية عارضة للهواء بسبب معين مما لا يجدي
فان الاخذ في المفهوم لا يوجب الاخذ في الحقيقة فانهما من الموجودات
العينية المتعذرة الاطلاع باعتبار الحقيقة وانما يذكر في تعريفهما بعض
خواصهما ليفيد زيادة تصورهما وتميزهما عما عداهما على ان الحركة
على ما عرفها ارسطو ومن تبعه كمال اول لما بالقوة من حيث هو بالقوة
وذلك تعريف لقدمائهم وقد عدل عنه متاخروهم نعم يتجه ان يقال ان
ذلك انما يتم على اصل الفلاسفة واما عند اهل الحق فالكل مستند الى القادر

المخترع ابتداء من غير سببية ولزوم فيما بينها وعادته تعالى وان جرت
على خلق الصوت والحركة على السيالية والزمانية لكن يمكنه ان يوجد
ايهما شاء دفعة من غير ترتب وتعاقب كما يمكنه ان يجعل كل موجود
مرئيا لا كالاصوات والطعوم والروائح وكونه سفسطة مخالفة لبداهة
العقل ممنوع بل انما هو مخالف لبداهة الوهم القاصر على الحكم بالعادات
فتامل قوله موجودة بوجود اى بوجود هي باعتباره سيالة وهو الوجود
الخارجي وهذا ظاهر فلا يرد ما توهم ان الموجود في الذهن نفس ذات
الاشياء على اختيار المحققين فقد وجدت على مختاره نفس الاعراض
السيالة كالحركة وغيرها في الذهن مستقرة مجتمعة الاجزاء لا مع السيالة
والتعاقب قوله لا يكون اى ذلك الوجود فيها اى تلك الاعراض
حال كونه سيالة قوله ما يقوم بالقاري من الالفاظ فانه بقراءته قد حصل
في المخارج الالفاظ اى الكيفيات المخصوصة المسموعة اما قائمة بالمخارج
حقيقة او بالهواء المعتمد على المخارج فيكون صفة للقاري او للهواء
المعتمد على مخارجه ضرورة كون القائم بالشيء صفة لذلك الشيء وعلى
اى تقدير يتم الكلام بانها اما متحدة بما قام بالباري تعالى في الحقيقة
فيلزم لان يكون بعض مخلوقاته القاري او الهواء مثلا له في الحقيقة
دير

204

وليس كمثله شيء لا في الذات ولا في صفتها واما مخالفة له آه فلا يرد ان
القائم بالقاري هو القراءة والتكلم لا الالفاظ التي هي مقروءة ومتكلمة
اذ لا يلزم ان يكون متعلق فعل الفاعل قائما بالفاعل قوله ان اوجب
اختلاف الحقيقة بان يكون السيالية وعدم الاجتماع من لوازم حقيقة
ما يقوم بالقاري فينتفي هذه الحقيقة فيما يقوم بالباري بل يكون له حقيقة
اخرى كما في الانتقال الدفعي والتدريجي فانهما مختلفان في الحقيقة قد يسمى
الاول بالكون والفساد والثاني بالحركة وبهذا ظهر وجه ترديده في اختلاف
الحقيقة واتحادها مستندا الى ايجاب هذا الفرق اياه وعدم ايجابه واندفع
ما قيل انه جعل المقدم في الشق الاول ايجاب ذلك الفرق للاختلاف وفي
الثاني عدمه مضافا الى قوله وكان ما يقوم آه وهذا مجرد تطويل اذ يكفي ان يقال
القائم بهما اما حقيقة واحدة فيلزم تجانس صفتي الخالق والمخلوق او لا
فلا يكون ما يقوم بذاته تعالى الفاظا لان اختلاف حقيقتهما مع كونهما معا
الفاظا حقيقة مستبعد لا يحسن الترديد بينه وبين خلافه ما لم ينبه على ما
يزيل عنه الاستبعاد كما فعله على ما عرفت قوله فلا يكون القائم بذاته من
جنس الالفاظ اى من جنس هذه الالفاظ المعروفة بالسنتنا المسموعة بآذاننا
فيلزم على المصنف ايضا ما الزمه على الاصحاب من ان لا يكفر من انكر كلامية

ما بين دفتي المصحف وما يسمع من لسان القاري فما توهم ان النزاع
انما هو في انه هل له تعالى كلام لفظي يحكى عنه ما تكلم به كلمه تعالى بالنسبة
او الملا في ان له كلاما هو مثل ما نقرأه والمحاكاة لا تستدعي المماثلة كما في
الشبح وذي الشبح فعدم كون القائم بذاته تعالى من جنس ما يقوم بنا ومتحدا
معه في الحقيقة لا محذور فيه كما زعم بل هو حق ليس بشيء **قوله** وما علم من الدين
آه يعني ان من اراد بكلام الله اسمه ولفظه حتى يكون المعنى انه علم من الدين
ضرورة ان ما بين دفتي المصحف مسمى بكلام الله حقيقة فيكون القول بانه
ليس كلام الله حقيقة بذلك المعنى كفرا لكونه انكارا لما هو من ضروريات الدين
مع ان ما ذكر الاصحاب ان العبارات تسمى كلاما مجازا لدلالته على ما هو
الكلام الحقيقي ينافيه لصحة القول بان زيدا مثلا ليس مسمى الاسد حقيقة
بلا مرية فنقول كونه بذلك المعنى معلوما من الدين ممنوع فضلا عن ان
يكون بالضرورة بل انما علم منه ذلك بمعنى كونه دالا على ما هو كلام الله حقيقة
فيكون تسميته كلاما على التجوز لعلاقة الدلالة كيف والاصحاب الثقة لا
الواقفون على الاستعمالات الشرعية قالوا بتجوزه في الكلام اللفظي فيعتقد
بما هو خلافه الا ان ثبت ممن هو اوثق منهم واين هو وان اراد به
مدلوله الحقيقي كما هو الظاهر اعني الصفة القائمة به تعالى فيكون المعنى

انه علم

انه علم ضرورة ان ما بين الدفتين هو الصفة القائمة بذاته تعالى حقيقة
فالقول بان ذلك ليس صفة له تعالى ان كان لما علم ضرورة فيكون كفرا
مع ان ما اختار الاصحاب يستدعي خلافه نقول ذلك ممنوع وهو مذهب
اكثر الاشاعرة واشار الشارح الى ما ذكر من منع الشق الاول بقوله انما
هو بمعنى كونه دالا آه باداة القصر وصرح بمنع الثاني بقوله لا على انه آه
اي لا على معنى انه صفة قائمة به تعالى وقال نظرا الى الاول فقط وكيف
يدعي آه ونظرا الى الثاني قوله وكيف يزعم آه **قوله** كما نسخ حكمه صريح
في انه لم يرد بقوله يرجع الى الملفوظ رجوع النسخ الى النفس الملفوظ كما توهم
بل اعم من ان يرجع الى تلاوته او الى حكمه الموجب له فحصل الاعتراض
ان ما قاله من ان ادلة الحدوث يجب حملها على حدوث تلك الصفات
المتعلقة بالكلام يعني الكتابة والقراءة والحفظ مما لا يتم اذ من جملتها الادلة
الدالة على النسخ ولا يمكن حمل جميعها على تلك الصفات من التلفظ وغيره فان
بعضها مما يرجع الى الحكم الذي هو من آثاره وموجباته لا من الصفات
انتهى ولو جعل صفة متعلقة به بضرب من التاويل فليس من تلك الصفات
المذكورة قطعا فلا بد ان يقال انه يرجع الى الملفوظ مطلقا اي من غير
تخصيص بصفة متعلقة به ليصح على الاطلاق هذا وانت خبير بان مثل هذه المناقشة

سهل ربما يندفع بان يجعل المحط بالقصد قوله دون نفس الكلام ويقال ان
قوله تلك الصفات مشيرا الى السابق على قصد التمثيل لا على التخصيص قوله ان
مبداء الكلام النفسي اي مبداء نظم كلماته وترتيبها كما يؤيده اللحاق فلا يرد
ان جميع صفاته الحقيقية مستندة الى نفس ذاته البحت تعالى بطريق الايجاب
من غير توسط شيء آخر في واحدة منها قوله صفة تتمكن آه والامكان تلك
الصفة نفس القدرة فان المقصود انما هو ان الكلام النفسي هو الكلمات الموجودة
بالوجود العلمي التي يتعلق بها تلك الصفة التي يتمكن بها من النظم والترتيب
واما انها نفس صفة القدرة او غيرها فلا توقف للغرض عليه كما لا يخفى والنظم
هو الاول فلا يرد ما قيل ان النظم من الافعال ومبداء جميعها القدرة التي
يتكثر تعلقاتها ولو احتاج تعلق القدرة بالنظم الى سبب لاحتياج في تعلقها
بسائر الافعال الى اسباب هي صفات آخر قوله من نظم الكلمات في اطلاقه
اشارة الى انها مبداء للكلام مطلقا نفسيا كان او لفظيا وانما خص الكلام
بالنفسي اذ الكلام فيه قوله وهي مبداء الكلام النفسي لا نفسه فان الكلام
لا بد ان يكون من قبيل الحروف والاصوات سواء كانت موجودة بالوجود
الخارجي او العلمي فهذا الخرس الباطني الذي هو آفة لا يقدر بها على ترتيب
الكلمات في النفس انما يكون تلك الصفة التي هي مبداء الكلام النفسي لا نفس الكلام

النفسي

دفعة وقد مر تفصيله والحاصل ان ما رتبه الله بنفسه في الخارج كان
له وجودا خارجيا هو فيه متعاقب لازم التعاقب كذلك له وجود
علمي لا تعاقب له فيه اصلا فهو بهذا الوجود كلام الله تعالى لا بالوجود الاول
فليس كلامه الا الكلمات التي رتبها الله تعالى في الخارج لكن حال كونها
في علمه الازلي ومن توهم قوله في علمه الازلي متعلق بترتيبها اورد ان
الترتب في العلم يستلزم تمايز الاشياء في الوجود العلمي وهو يستلزم
عدم تناهيها في ذلك الوجود وقد ادعى الشارح سابقا ان علمه اجمالي
حتى لا يلزم وجود ما لا يتناهى في علمه والعجب انه كيف غفل عن قوله والكلمات
لا تعاقب بينها في الوجود العلمي آه وهو منادٍ اشد النداء على فساد ذلك
التوهم وايضا ينبو عنه قوله ذلك الكلمات المترتبة ايضا يجب آه
بتقديم ايضا على قوله يجب آه ثم انه من البين ان تلك الكلمات
باعتبار وجودها العلمي لا يمكن ان يتحد معها باعتبار وجودها الخارجي
كما هو حكم التماثلين لتباين الاحكام والآثار باعتبار الوجودين ولما لم يكن
هي كلامه تعالى الا باعتبار وجودها العلمي لا مطلقا لم يكن صفته تعالى مثلا
لها في الخارج فلا يرد ما قيل ان الموجود في العلم والخارج مما كلامه تعالى
انهما من جنس واحد كان بعض صفاته الحقيقية مجانسا لصفات المخلوقات
وقد حكم بفساده والا لم يكن الموجود بالوجود العلمي نفس حقيقة ما هو موجود

في الخارج فلا يكون علما به اذ التحقيق عنده ان العلم بالشيء بحضور نفسه
لا بحضور شبحه فان كونه علما به انما يقتضي تمانعهما مع قطع النظر عن الوجودين
وليس كلام الله من هذا الوجه بل بحسب وجوده العلمي كما صرح به ولا تماثل
بالنظر الى الوجودين لعدم مساغ سد احدهما مسد الآخر باعتبار الوجودين
فتدبر قوله بحسب وجودها العلمي قديمة قال في بحث العلم كما ان علمه
تعالى صادرا عنه بالاختيار كذلك وجود الحادث في علمه تعالى فان
ذلك الوجود عين علم بالذات وغيره بالاعتبار وقال ايضا لا باس بقيام
الممكنات بحسب الوجود العلمي بذاته تعالى فان الممكنات بحسب هذا
الوجود هو العلم انتهى فظهر ان الكلمات المترتبة لما كانت بحسب وجودها
العلمي عين علمه البسيط اعني الصورة الوحدانية الحاصلة من انكشاف
الكل دفعة كانت بحسب هذا الوجود كالعلم واحدة موجودة بوجود
حقيقي اصلي قديمة صادرة عنه بالايجاب صفة قائمة بذاته تعالى
حقيقة فيكون صفة الكلام موافقة لساير الصفات في كونها وحدة
موجودة قديمة قائمة بذاته تعالى في الخارج ولا غبار على هذا الكلام
الا انه لا يكون صفة الكلام حينئذ صفة مستقلة بل راجعة الى صفة العلم
ولعل الشارح يلتزمه فان الترزيق والاحياء والاماتة ونحوها لما انها
راجعة الى صفة التكوين عند الشارح وكذا السمع والبصر راجع الى صفة

الو

العلم لا باس برجوع صفة الكلام الى صفة العلم ايضا ولا تثبت على تبائنهما
في الحقيقة بل الصورة الوحدانية الحاصلة من الكلمات المترتبة الخارجية
لما كانت نفسها اذ لا مغايرة بين ما في الذهن وبين ما في الخارج الا بحسب
الوجودين على تحقيق الشارح كانت كلاما نفسيا كما انها علم بسيط اجمالي من غير
فرق الا بالاعتبار قوله كساير الممكنات آه فان ساير الممكنات بحسب
وجودها العلمي نفس علمه الذي القائم بذاته تعالى كما نص عليه الشارح والتزمه
على ما نقلنا فلا وجه لما توهم لا يرد عليه بان ما ذكره يستدعي اشتراك جميع المعلومات
في اتصاف الواجب تعالى لظهور عدم الفرق قوله وهي بحسب هذا الوجود
كلام لفظي لا نفسي فلا يضر التعاقب فيه الموجب للحدوث لان كلام الله
القائم بذاته تعالى هو النفسي الموجود بالوجود العلمي لا اللفظي الموجود بهذا الوجود
واما لزوم ما الزمه المصنف على الاصحاب من صحة النفي ونحوه فقد دفعه
الشارح بقوله ولا يلزم على ذلك ما رتبه المصنف على ما يجيء من غير ادعاء اشتراك
كلام الله في النفسي واللفظي كما التزمه المحقق التفتازاني كما دفع ذلك
عن الاصحاب ايضا من غير الادعاء المذكور على ما سبق قوله على ما هو ظاهر
كلامهم لا على باطنه لما علم مما سبق ان مرادهم بتوهم انها ليست كلامه
حقيقة انها ليست بالحقيقة صفة قائمة بذاته تعالى بل دال على الصفة
القائمة بذاته تعالى ولا يرد على هذا الشيء وفيه تنبيه على ان هذا الوجه

بظاهره وباطنه سالم عن ذلك المحذور ولم يسلب كلام الله فيه عن الالفاظ
والحروف اصلا بل قيل ان كلام الله هو الكلمات التي رتبها وانه ليس
كلام الله الا ما رتبه الله تعالى بخلاف كلامهم فانه وان سلم بباطنه عن
ذلك كما مر لكنه ورد على ظاهره قوله ولا يلزم على ذلك آه دفع لما يقال
انك وان قلت ان كلام الله هو الكلمات المرتبة لكنك ما تقول باعتبار
وجودها الخارجي بل باعتبار وجودها العلمي فيلزم ان يصح نفي كلام الله عنها
باعتبار الوجود الخارجي وان لم يصح باعتبار الوجود العلمي وكذا سائر المحذورات
اوردها المصنف على المتقدمين فانها جميعا واردة على ما ذكرت وان كانت
مندفعة عن المتقدمين كما مر على ما اشار اليه الشارح قوله ما رتبه المصنف رحمه الله
دون ما رتب عليهم وليس المقصود منه بيان علو ما اختاره على وجههم كما وهم
كيف وقد ذكره بقوله وعلى ما هو ظاهر كلام آه ولو كان كذلك لجاء التكرار
المحض فان ما فهم من ان الالفاظ والحروف ليس بكلام الله هو الذي
رتبه المصنف عليهم وكان المناسب حينئذ ان يذكره تحت قوله سالم عما يلزم
على المذاهب اه فلا يرد ما توهم انه قد مر من الشارح انه لا يرد عليهم العيا
فبعد التوجيه كما لا يرد على ما ذكره الشارح لا يرد على ما ذكره القدماء وقبله
ورد عليهما معا بلا فرق فلا رجحان لاحدهما على الآخر كما زعم الشارح قوله
فان التحدي به حينئذ يكون كلام الله اعني الالفاظ والحروف وان لم يكن
منها

208

من الجهة التي هو كلام الله من تلك الجهة اعني الوجود العلمي وان اريد
المتحدى به كلام الله من حيث هو كلام الله ممنوع وان اريد انه نفسه
حقيقة وان لم يكن من تلك الحيثية مسلم ولا مخالفة لهذا في ذلك الوجه
قوله اذ ليس معنى كون هذا المكتوب كلام الله آه يعني كما ان ما اشتهر او تواتر
الينا ان ما بين اوراق ديوان الحافظ كلام الحافظ ليس بمعنى ان هذا
المكتوب بهذا الوجود اللفظي بعينه الكلام الذي قام بنفس الحافظ ضرورة
انه قد حدث بعد فناء الحافظ مع ما يقوم به بل بمعنى ان هذا هو ذلك
الكلام والالفاظ المترتبة بعينه وان انضم اليه الوجود الآخر سوى الوجود
الذي كان له في نفس الحافظ فكذلك ما علم بضرورة الدين من ان
هذا المكتوب في المصحف كلام الله ليس بمعنى ان هذا باعتبار هذا الوجود
اللفظي بعينه ما قام بذاته باعتبار الوجود الذي له في ذاته تعالى بل بمعنى
انه ذلك الكلام والالفاظ والحروف التي في ذاته تعالى بعينها من غير فرق
الا انه كان لها وجود علمي في ذاته وحصل لها ههنا وجود آخر هو الوجود
اللفظي فلو اعتقد احد انه هذا الوجود الذي يلزمه التعاقب والحدوث
ليس بعينه اياه بذلك الوجود الازلي الذي له في ذاته تعالى لم يكن
كفرا بل حقا وان اعتقد انه ليس نفس تلك الالفاظ والحروف التي هي كلام
الله كان انكارا لضروري الدين كما ان مثله في حق ديوان الحافظ

انكار للمشهور او المتواتر فيكون كفرا في حق القرآن **قوله** الى انه اذا دل
العقل آه مقابلته براى القاضي يقتضي ان يكون هذا على طلاقه اى سواء كان
فيها ايهام اولا مع ان ما فيه ايهام لا يجوز بدون الاذن وفاقا ولذا
قال في شرح المقاصد انما الخلاف فيما لم يرد به اذن ولا منع وكان هو
موصوفا بمعناه ولم يكن اطلاقه موهما لما يستحيل في حقه تعالى فعندنا لا يجوز
وعند المعتزلة يجوز واليه مال القاضي ابو بكر منا فقد جعل راى القاضي هو
راى المعتزلة فمقابلته اياه ليس بذلك اللهم الا ان يكون للمعتزلة او
للقاضي قولان نقل احدهما في المواقف والآخر في شرح المقاصد **قوله**
بلا توقف اذا لم يكن آه واما اذا كان موهما فيتوقف فيه ما لم يرد الاذن
به كالصبور والشكور والحليم والرحيم **قوله** وذلك مشعر آه وان لم يكن نصا فيه
وكفى بذلك في الايهام **قوله** لان العقل علم مانع آه في شرح المقاصد فان
قيل لم لا يجوز مثل العارف والعاقل والفطن والذكي قلنا لما فيه من الايهام
لشهرة استعماله مع خصوصية يمتنع في حق الباري تعالى فان المعرفة قد
يشعر بسبق العدم والعقل بما يعقل العالم اى يحبسه ويمنعه والفطنة والذكاء
بسرعة ادراك ما غاب انتهى فظهر ان العقل والفطنة قد يشعر بذلك
لشهرة استعماله فيه ولاجل الشهرة قال المصنف العقل علم مانع آه والفطانة
سرعة ادراك آه لان ليس معناه الا ذلك فلا يرد ان الكلام في لفظ
د

دل على معنى ثابت له تعالى لكنه لا يطلق عليه لنوع ابهام فهذه الامثلة
انما تكون مما نحن فيه لو كان لكل منها معنى آخر يصح اتصاف الواجب به
قوله الى جواز اطلاق ما علم آه لكن اذا لم يكن موهما لعدم جواز اطلاق
مثل العارف والعاقل اتفاقا **قوله** ويشكل اى ما ذكره الغزالي من توقف
اطلاق الاسم عليه على الاذن لكن يرد مثل اطلاق واجب الوجود والصانع
العالم على الاشعري ومتابعيه فما هو جوابهم هناك فهو جواب الامام ههنا **قوله**
مع شيوعها من غير انكار فقد يقال انها اذا شاعت من غير انكار كان
اجماعا وكفى بالاجماع دليلا على الاذن الشرعي وهذا هو الجواب والصانع
ايضا **قوله** فان المتبادر آه بيان لما يصح ارادة ذلك الخاص من العام
وقوله اذ هو الذي آه بيان لما هو الباعث له على التخصيص فيما حكم عليه
بانه حق **قوله** هو الذي يجب آه بخلاف المعاد الروحاني الذي هو عبارة
عن عود النفس الى ما كانت عليه من التجرد عن علاقة البدن او التبرء عما
ابتليت به من الظلمات متلذذة بالكمال او متالمة بالنقصان فانه لم يثبت
بالقطع نص قاطع عليه نعم قد يحمل في بعض الآيات كقوله تعالى فلا تعلم نفس
ما اخفي لهم من قرة اعين للذين احسنوا الحسنى وزيادة ورضوان من
الله اكبر بنوع اشارة اليه والاحاديث الواردة في احوال ارواح المسلمين
خصوصا الصديقين انها في حواصل طيور خضر وفي قناديل من نور معلقة تحت

الوسط انما يفيد القطع لو ثبت بالتواتر لا بالآحاد كيف وقد ذهب
جمهور المسلمين واكثر المتكلمين الى ان المعاد هو الجسماني فقط لان الروح
عندهم جسم لطيف سار في البدن سريان الماء في الورد فيفنى بفناء البدن
فكيف يجترأ فتكفير هذا الجم الغفير من المسلمين والمتكلمين حاشاهم وما قيل
ان الآيات والاحاديث الدالة على عذاب القبر ونعيمه ناطقة بالمعاد
الروحاني فيجب الاعتراف به وهم لانه اتفق اهل الحق على ان الله تعالى
يعيد الى الميت في القبر نوع حيوة قدر ما يتالم ويتلذذ كما يشهد به الكتاب
والاخبار والآثار وتوقفوا في انه هل يعاد الروح اليه اولا كما في شرح
المقاصد فليس الالتذاذ والتالم في القبر مفارقا عن البدن حتى يكون
معادا روحانيا بل هو للبدن المخلوق فيه نوع حيوة ليس هذا من المعاد
الروحاني في شيء قوله ولا الجمع بين القول آه فلما قالوا بقدم العالم
كان عليهم ان يجزموا بامتناع الحشر الجسماني لاستلزامه عدم تناهي
الابدان وحينئذ مع انهم جوزوه وان لم يثبتوه يقينا ومن العجب انه مع
ذلك صرحوا بان هذا التجويز لا يخالف قاعدة من الفلسفة فمثل ذلك
الاخطاء وسهو منهم في شرح المقاصد في بحث الثواب والعقاب على مذهب
الحكماء ان الحكماء وان لم يثبتوا المعاد الجسماني والثواب والعقاب
المحسوسين فلم ينكروا غاية الانكار بل جعلوها من الممكنات لا على وجه

اعادة

اعادة المعدوم وجوزوا حمل الآيات الواردة فيها على ظواهرها
وصرحوا بان ذلك ليس مخالفا للقواعد الفلسفية ولا مستبعدا لوقوع
في الحكمة الازلية انتهى ويمكن ان يكون ايراد على الحكماء الاسلامية خاصة
بانهم قائلون بالقدم مع ايمانهم واعتقادهم الحشر الذي ينافيه
كما ان ايراد الامام على غير الاسلامية بانهم منكرون للحشر وهو كفر لا
يجامع الايمان ومن لم يفهم توهم ان حاصل الايراد انهم لما قالوا بالقدم
لزمهم نفي الحشر وهو لا يجامع الايمان كما قال الامام فاورد عليه انهم قائلون
بالنفي معترفون به صريحا فلا حاجة الى جعله لازما من قول آخر لهم ولو سلم
فحاصل الايراد هو المنافاة بين نفيهم الحشر والايمان وهذا هو الذي
قاله الامام واما انهم نفوه صريحا او لزم ذلك مما قولهم فامر زائد لا يصير
به ما ذكره ايرادا آخر سوى ايراد الامام مع انه يحتمل ان يكون الامام
ايضا قائلا بلزوم ذلك النفي من قولهم كما قاله الشارح فلا وجه لجعله عديلا له
اصلا على هذا التقدير اي على تقدير قدم العالم مع الحشر الجسماني غير متناهية
اذ لو كانت متناهية لم تكن متعلقة بالابدان الغير المتناهية في الماضي الا على
سبيل التناسخ فلم يمكن حشرها واعادة الارواح فيها جميعا قطعا لعدم
كونها بعدد ابدانها واذا كانت غير متناهية فيستدعي حشرها جميعا ابدانا
غير متناهية الى آخر ما ذكره ومن لم يتدبر توهم ان القول بالحشر لا دخل له

في عدم تناهي النفوس قوله على هذا التقدير قيد لقوله فيستدعي حشرها
جميعا آه ولكن لا بالنظر الى نفس الاستدعاء بل بالنظر الى وضع تقديمه الذي
هو المقصود فان القول بالحشر يستلزم حشرها جميعا وان لم يكن له دخل
في نفس استلزام حشرها جميعا لعدم تناهي الابدان قوله والكنه غير متناهية
فيلزم عدم تناهي الابعاد من وجهين فيكون اخس استحالة ولا يكون
في مثل ذلك زيادة واستدراك كما توهم قوله انه اذا وجد الشيء آه
الاظهر ان في هذا الكلام مناهج ثلثة لبيان امتناع الاعادة احدها من
اوله الى قوله بل اذا صح وثانيها منه الى قوله واذا كان المحمولان الاثنان
وثالثها منه الى آخر الكلام حاصل الاول ان الشيء لو كان معادا لا يتميز عن
المستانف الذي فرض مثله من كل وجه حتى لا يخالفه الا بالعدد في استحقاق
ان يكون هو الموجود الاول دون المستانف لانهما متشابهان من كل
وجه الا في النسبة وينادي عليه قوله فلا يتميز ب عن ج في استحقاق آه
مرتبا له على ان ب كج في الحدوث والموضوع وغير ذلك ولا يخالفه
الا بالعدد ومعللا له بقوله فان نسبة ا الى امرين متشابهين من كل وجه آه
واذا تشابها كذلك لم يكن كون احدهما موجودا اول اولى من الآخر
فلما لم يكن المستانف موجودا اول لم يكن المعاد ايضا كذلك لعدم الاولوية
فلم يكن المعاد معادا هذا خلف وحاصل الثاني ان المعدوم لا هوية له فليس له
ذات

ذات متخصصة ثابتة حال العدم حتى يبقى وحدة هويته محفوظة فيه فلم
يتميز المعاد عن المستانف مطلقا سواء كان مماثلا له او مباينا في
استحقاق ان يكون هو الموجود الاول دون المستانف يرشد الى هذا
قوله لم يكن احد الحادثين آه على سبيل الاطلاق من غير تقييد للحادث
المستانف بالمماثل من كل وجه على قياس السابق مرتبا له على قوله اذا
لم يحصل للمعدوم في حال العدم ذاتا ثابتة فاما ان يكون كل منهما معادا
او لا يكون واحد منهما معادا فالكل محال فكذا الاعادة وحاصل الثالث ان
كون موضوعهما مع كل واحد منهما غير نفسه مع الآخر فان استقر ذات الموضوع
كان باعتبار الذات شيئا واحدا او باعتبار المحمولين شيئين اثنين وليس
هذا مما نحن فيه اعني من باب اعادة المعدوم بعينه حتى يرد ما توهم ان
في صورة الاعادة كيف يكون الوجودان متغايرين والحال ان تغاير
الوجود يستدعي تغاير التشخص فلا يكون المعدوم بعينه معادا واما عند
فقد ذاته كما فيما نحن فيه فليس هناك وحدة بل اثنينية محضة فلا يكون
الموجود بعد العدم متحدا مع الموجود قبله بل مغايرا له فلا يكون معادا
وهو المطلوب ولا دخل في هذا الوجه لفرض وجود المستانف مطلقا او
مماثلا للمعاد ثم انه لما كان يرد على الاول ظاهرا ما هو المشهور انه ان
فرض المستانف متحدا مع المعاد في التشخص ايضا مع مخالفته بالعدد

كما قال كان وزمن محال ضرورة ان المتشخص بالتشخص الواحد لا
يكون اثنين فيجوز ان يستلزم محالا آخر اعني امتناع اعادة المعدوم
مع كونه ممكنا في نفسه وان لم يتحد معه فيه فلم لا يكفي هذا اختلاف في نسبة
الوجود اولا الى احدهما دون الآخر وانه لو تم لزم ان لا يوجد المعدوم
اصلا بان يقال لو صح ايجاد المعدوم فليكن مع ما هو مثله من كل وجه
فلا يتميز عن مثله في استحقاق ان يكون هو موجودا بهذا الوجود الخاص
دون مثله اعرض عنه الشيخ بقوله بل اذا صح آه واثبت المطلوب بوجهين
آخرين هذا والشارح قد جعله في حاشية التجريد دليلا واحدا وقال ما حصله
ان المقصود الاصلي والدليل الحقيقي هو الذي يستفاد من قوله واذا كان
المعدوم لا اه من ان العدم عبارة عن فقد الذات وبطلانه فلا يكون موضوع
الوجودين والعدم شيئا واحدا لعدم انحفاظ وحدة الذات فلا يتصور
اعادة الشيء بعينه وهو المطلوب لكنه فرع على فقد الذات عدم التميز
بين المعاد والمستانف بقوله اذا لم يحصل للمعدوم في حال العدم ذات آه لمجرد
التوضيح ليظهر ان الحادث المفروض كونه معادا لا فرق بينه وبين الحادث
المستانف في نسبة الاعادة اليهما فاما ان يقال كل منهما معاد ولا يكون
شيء منهما معادا والاول باطل فتعين الثاني وعلى هذا وان حصل لقوله بل
اذا صح مذهب آه وجه في الجملة لكن لم يكن ما نسقه من ادعاء التمثيل

بها

النفسي كما قال المحقق التفتازاني تبعا للمشهور من الكلام كما انه لفظي
ونفسي كذا ضده اعني السكوت والخرس ولعله للرد على ذلك اعني الفساد
بين الخرس ونفس الكلام اعاد قوله وهي مبداء الكلام النفسي بعد قوله
وهذه الصفة ضد الخرس والا فهو تكرار لما سبق ان مبداء الكلام النفسي آه
قوله وهي غير العلم آه لما كان الكلام النفسي عنده هو الكلمات بوجودها
العلمي كما سيجيء وكان يلزم من ظاهره ان كلمات الغير اذا وجدت في
ذهن طالب مع مثلا كانت بهذا الوجود العلمي كلاما نفسيا للسامع دفعه
بان الكلام النفسي ليس مطلق الكلمات المعلومة بل للكلمات التي تعلقت
بها تلك الصفة وهي غير العلم فكلام الغير وان تعلق به علمنا لكنه لم يتعلق
به تلك الصفة منا لعدم صدوره منظوما مرتبا منا فليس كلاما بل كلامنا هو
الذي صدر عنا تلك الصفة قوله فانها قد يتخلف عن العلم فان آه فان قلت
اللازم مما ذكره هو تخلف تعلق تلك الصفة عن تعلق العلم لا تخلف نفسها
عن نفسه فهو انما يستدعي تغاير ذينك التعلقين لا الصفتين المذكورتين
لجواز ان يكون هي نفس العلم وكان له تعلقان قد يتخلف احدهما عن
الآخر قلت هذا على ما هو المشهور المحفوظ بين المشايخ حيث لم يرجعوا
مبداء اثر الى مبداء اثر آخر مع جواز ذلك في الكل ولا مدار لما هو
بعرضه على ذلك اذ لم نرفع تلك المظنة بمجرد تخلف التعلقين كما

لا يخفى ومن ههنا لا يبعد ان يراد بقوله وهى غير العلم اعم من المغايرة بالذات
او بالتعلق بل كلا منا هو الكلمات آه قال عمر رضى الله عنه انى زورت فى نفسى
مقالة وكثيرا ما تقول لصديقك ان فى نفسى مقالة كلاما اريد ان اذكره
لك وظاهر ان ما يزور فى النفس وما سيذكر هو الكلمات المترتبة فى الخيال
وقد سمى له كلاما ومقالة فاندفع ما قيل ان الكلام لا يطلق لغة الا على الالفاظ
المسموعة لا على الالفاظ المترتبة فى الخيال والا لكان الساكت والاخرس
المرتبان للالفاظ فى الخيال متكلمين وانت خبير بما فى بيانه لانه ان اريد
انه لا يقال لهما متكلمين فى النفس فهو ممنوع لما مر وان اريد انه لا يقال
متكلمان على الاطلاق لسبق الذهن الى التكلم اللفظى فمسلم ولا يضر قوله
كلام الله هو الكلمات التى رتبها الله تعالى فى الخارج بنفسه من غير توسط
شئ آخر فيه خلقا او كسبا لكن لا باعتبار وجودها الخارجى كما زعمت المعتزلة
بل باعتبار وجودها فى علمه الازلى البسيط الاجمالى ولا ترتب بينها فى
هذا الوجود كما نص عليه بقوله والكلمات لا تعاقب بينها فى الوجود العلمى
لما سلف الشرح فى بحث الحدوث والعلم انه تعالى وفى المعلومات
بحسب علمه الذى هو واحد بسيط على ما ذهب اليه المحققون وان الكلمات
فى هذا الوجه متحدة وذلك لما عرفت ان العلم الاجمالى على ما قالوا
عبارة عن الصورة البسيطة الوحدانية التى يحصل منها ادراك المعلومات

دو

بين اى وتيمه وتفريع عدم التميز بينهما عليه وتطويل الكلام فيه على تقدير
كون كلامه بتمامه دليلا واحدا وجه اصلا كما لا يخفى ومنهم من حمله فى حاشية
شرح حكمة العين على دليلين وجعل قوله بل اذا صح الى قوله واذا كان
المجهولان آه من تتمة السابق وقال حاصله هو بيان عدم الامتياز بين
المعاد والمستانف المفروضين وهذا ايضا غير سديد لما عرفت ان كلا منهما
مستقل بنفسه من غير انضمام احدهما الى الآخر اللهم الا ان يأول ما ذكره
الى ما فصلناه سابقا فتامل بالنظر الدقيق فان المقام به حقيق قوله
الا فى النسبة اى امرين مفروضين تمايزهما من كل وجه الا فى نسبة
قوله الى احدهما فانه لم يفرض تمايزهما فيها بل انما النزاع فى تلك
النسبة بانه هل يمكن ان يختلفا فيها بان يكون احدهما منسوبا اليه لا دون
الآخر فيكون اعادة او بالعكس فلا يختلفا فيها فلا يكون من الاعادة لكنهما
اذا لم يختلفا بوجه الا بالعدد كما مر فليس ان يجعل ذلك النسبة او ذلك الالف
لاحدهما اولى من ان يجعل تلك او ذلك للآخر فلا يرد ان الاستثناء من
التمايز يقتضى عدم تمايزهما فى النسبة فلا معنى للتردد فى الاختلاف
وعدمه اولا والجزم بعدم الاختلاف ثانيا قوله انما هو اى ذلك الالف
او تلك النسبة وتذكير الضمير لان المصدر بالتاء يستوى فيه التذكير والتانيث
بناء على لزوم التاويل تمه فهو نفس هذه النسبة اى كون اب نفس نسبة

ا الى ب قوله واخذ المطلوب على صيغة الماضي المجهول معطوف على ما تحت
الفاء عطف الفعلية على الاسمية ولو كان على صيغة المصدر لكان في حمله
على هو تسامح وانما لزم ذلك لان المقصود هو اختلاف تلك النسبة ولما كان
كون ب نفس تلك النسبة كان مؤدى قوله لانه كان اب دون ج
هو اختلاف تلك النسبة فيكون اخذ المطلوب في بيان نفسه وهو المصادرة
قوله بل يقول آه اي بل يقول الخصم على سبيل المعارضة بالقلب انما كان ذلك
ادلى ج لانه كان اج دون ب بمثل ما ذكره بعينه فان ورد المنع على
هذا ورد على ذلك ايضا بناء على تشابههما وعدم الفرق بينهما بوجه فاول
ما ذكره الشيخ نقض على الدليل بانه باطل لانه لكونه دليلا على نفسه يستلزم تقدم
الشيء باعتبار العلم على نفسه واللازم باطل فكذا الملزوم والثاني معارضة
بالقلب كما عرفت وليس من المنع في شيء حتى يرد ان المنع خارج عن منصب
المستدل فلا يصح قوله منها اي من الدلائل ما ذكر ابن سينا آه اذ ما يشتمل على
المنع لا يكون دليلا اصلا وانما كان اشتماله عليه بناء على ان صاحبه لم يرد به
الاستدلال بل مجرد التنبيه فلم يبال باجراء الكلام بطريق المنع فان هذا
انما يرفع المؤاخذة عن صاحبه كالشيخ المدعي لبداهة هذا المطلب لا عمن قال
انه من الدلائل كالشارح قوله واذا لم نسلم ذلك ولم نجعل للمعدوم آه هذا
مع قوله واذا كان المجموع لان آه سواء جعلا دليلا واحدا او دليلا واحدا على حدة

يرد عليهما ان عدم ثبوت الذات في حال العدم وهذا لا يوجب عدم
انحفاظها في حال الوجودين ايضا بل نقول الموجود اولا اعيد ذاته وتعينه
بعينها الى الزمان الثاني فيكون المعاد بذاته وتعينه هو المبدأ من غير
فرق الا بحسب تعدد الزمان بخلاف المستانف فان تعينه غير تعين الاول
وان اتحد ذاتهما فلا يرتفع التميز بين الحادثين وكذا لا يلزم الاثنينية
الصرفة على تقدير فقد الذات وعدم انحفاظ وحدتها حال العدم الا اذا
ثبت انه يستلزم عدم انحفاظها في حال الوجود ايضا وعليه منع ظاهر قوله
اذا عدم في الخارج يبقى آه لا يخفى ان الفناء لا يتصور على المجردات عندهم
على ما بينوا في موضعه فالمعدوم بعد الوجود لا يكون الا ماديا والمادي لا
يحصل منه في الذهن المجرد الا الماهية المجردة على ما مر من اصلهم فان
اراد بالوجود الذهني ما هو السابق الى الفهم كان القول ببقاء ما عدم
بعد وجوده الخارجي بحسب وجوده الذهني واستحفاظ وحدته الشخصية
بحسب هذا الوجود مبنيا على التباس الامر فان الحاصل في الذهن من
الماديات الموجود الخارجي او مجرد الماهية الكلية وحاصل وجه
دفعه هو التنبيه على ان الموجود في الذهن هو الماهية المكتنفة بالمشخصات
الذهنية لا الموجود الخارجي المكتنف بالمشخصات الخارجية المادية
حتى يستحفظ بحسب ذلك الوجود وحدته الشخصية لكن ذكر الهوية بدل

الماهية والاكتفاء على التجريد دون ان قال انها بعد التجريد عن المشخصات
الذهنية وضم المشخصات الخارجية عينه مما يأباه وان اراد به الوجود
فى آلات الذهن اعنى الحواس المادية بان كان المعنى اذا عدم فى
الخارج يجوز ان يبقى بحسب وجوده فى الحواس لجواز ان يبقى ما
ارتسم هو بعينه فيه من الحواس فلا يلزم استحالة اعادة المعدوم مطلق
كما هو المدعى لذلك المستدل كان ما ذكر فى وجه دفعه محمولا على ظاهره فورد
عليه ما قال بعض الفضلاء ان ما ذكره من كون ما فى الذهن بعد التجريد
عن عوارضه الذهنية عين الموجود الخارجي لا ينفى كون الشخص الخارجي
موجودا فى الذهن محفوفا بتلك العوارض ضرورة ان اكتناف الهوية
الخارجية بعينها بالعوارض الذهنية لا يخرجها عن التشخصية الخارجية ويجعلها
ماهية كلية غاية الامر انه انضم اليها امر آخر فاذا وجد فى الذهن الهوية المكتنفة
فقد وجد فى ضمنها نفس الهوية ايضا فاستحفظ بحسب وحدته الشخصية ووجه
دفعه انه لا شك ان ما فى الذهن ليس له وجود خارجي والا لترتب عليه
فى الذهن من الآثار ما يترتب عليه فى الخارج وتشخص كل شيء هو
نفس وجوده الخاص على اختيار الشارح تبعا للفارابي كما مر فلم يكن
فيه متشخصا بالتشخص الخارجي ايضا فلم يكن وحدته الشخصية متحفظة بهذا
الوجود قطعا فمعنى كلامه ان الموجود فى الذهن بحقيقته هو الهوية الشخصية

الذهنية

215

الذهنية لا الهوية الخارجية والا لكان ما فى الذهن موجودا خارجيا لما علمت
ان التشخص هو الوجود فعلم انها ليست متحدة بالموجود الخارجي بالفعل بل
انما هو بعد التجريد وانما لم يتعرض لضم التشخص الخارجي اذ من البين ان الحكم
بانها عين الموجود الخارجي اذ من البين ان الحكم بانها عين الموجود الخارجي
انما هو باعتبار وجوده الخارجي الذى هو نفس التشخص **قوله** وايضا كما ان آه
لا يخفى انه لا يتم على هذا ما قال الشيخ انه اذا صح مذهب من يقول ان المعدوم
لا يعقد من حيث انه امكن ان يقال بالاعادة اذ يرد عليه ايضا كان المعدوم
ثابت من حيث الذات كذلك المبتدا المفروض الى آخر ما ذكره من غير
فرق ولعله بنى الكلام ههنا على ما ذكر الشيخ قبل الاضراب من فرض المبتدا
مثل المعاد من كل وجه حتى يلزم التشابه ويرتفع الاولوية مطلق وقد
عرفت ما فيه **قوله** واورد عليه آه اعلم ان فى هذا المقام ايرادين احدهما
انه يجوز ان يكون لشيء واحد وجودان فيجوز ان يعاد ذات المعدوم بعينه
لكن بوجود آخر سوى الوجود الذي كان له اولا فلا يلزم ان تخلل العدم بين
وجودي شيء واحد بعينه لا بين الشيء ونفسه وهذا السؤال من الشارح اورده
فى حاشية شرح التجريد ثم اجاب عنه بانا نعلم قطعا ان الشيء الواحد لا يكون
له وجودان خارجيان اذ نسبة الوجود الى الماهية ليست نسبة العوارض
التى يجوز تبدلها واختلافها مع انحفاظ وحدة الذات اولا وحدة لها الا

باعتبار الوجود وثانيهما وهو المذكور في الكتب انه في الحقيقة تخلل العدم بين
زماني وجوده بعينه والقدماء وجوده بالسابق واللاحق بالنظر الى الوقتين
لا لما في اتحاده بالشخص وهو الذي نقله الشارح ههنا واجاب عنه بما ذكره
فالمراد بالتنية الوجود ههنا اثنينية بالاعتبار اي باعتبار عروضه اولا وثانيا
لا بالذات كما توهم فحمل هذا على الايراد الاول فوقع تطبيق الجواب فيما يمجه
الاسماع ويدل على ما ذكرنا انه قال في حاشية التجريد بعد تقرير هذا الجواب
ومن ههنا تبين ما في قولهم ان المتخلل بحسب الحقيقة انما هو العدم بين زماني وجود
بعينه فان تخلل العدم بين زماني وجود شيء واحد بعينه يستلزم تخلل العدم
بين شيء واحد بعينه بان يكون ذلك الشيء سابقا على ذلك العدم وهو
بعينه مسبوق به ثم اورد الايراد الاول مع الجواب بقوله فان قيل كذا الجواب آه
قوله عبارة عن كون وجود الشيء الاول متقدما آه ولا يلزم من نسبة التقدم
الى الموجود ان يكون له وجود آخر وهكذا بناء على ما ذكره من معنى تقدم الشيء على
الشيء لان وجود الوجود عينه فلا يلزم التسلسل قوله فلو اعيد المعدوم لزم
تقدمه انه له وجود مع عدم شيء آخر لم يكن موجودا وهو موجود فهو متقدم عليه
اذا اعتبر عدمه وهو معه اذا اعتبر وجوده فقط وفي شرح المواقف الاب
متقدم على الابن ضرورة لان الاب موجود مع عدم الابن ثم وجد الابن
فاذا اعتبر الاب من حيث انه كان مقارنا لعدمه الذي يعقبه الوجود كان
متقدما

متقدما عليه كما انه اذا اعتبر من حيث ان وجوده مقارن بوجود الابن
كان معه انتهى فاذا استمر الشيء في زمان لم يعرض له التقدم على نفسه من
حيث الذات اصلا ضرورة انه لم يعتبر عدمه اصلا بل وجوده فقط بل معروض
التقدم ذاته مقيدا باعتبار كونه في الزمان السابق ومعروض التأخر ذاته مقيدا
باعتبار كونه في الزمان اللاحق والمقيد الاول من حيث هو كذلك له وجود
مع عدم المقيد الثاني من حيث هو كذلك فلهذين المقيدين عرض التقدم
والتأخر حقيقة لكن بتوسط الزمان ولنفس الذات لم يعرض التقدم والتأخر
اصلا حتى يلزم المحذور وهذا هو ما ذكر في حواشي التجريد انه لا يرد في صورة
استمرار الوجود لان السابق بالسبق الزماني واللاحق بذلك اللحوق
انما هو الزمان بالذات والشيء مع حصوله في الزمانين بالواسطة لا لنفس
الذات من حيث هي فانها مستمرة واما اذا وجد الشيء ثم عدم ثم وجد كما
في الاعادة فلا شك انه متقدم حقيقة على عدمه ضرورة انه كان لنفسه
وجود مع انتفاء عدمه الذي يعقبه ثبوت ذلك العدم وكذا عدمه متقدم
حقيقة على نفسه فان للعدم ثبوتا مع انتفاء نفسه الذي يعقبه وجود نفسه
وهذا هو معنى التقدم كما عرفت والمتقدم على المتقدم متقدم فلزم تقدمه بالوجود
على نفسه حقيقة واما ما قالوا ان التقدم والتأخر الزمانيين ليس لما عدا
الزمان لذاته فمعناه ان ذاته ليست مقتضية للاتصاف بهما بحيث لا يكون

لامر آخر مدخل فيه لا انه ليس بمتصف بها حقيقة بل انما ينسبان اليه بالتبع
كحركة السفينة بالنسبة الى الراكب ويدل عليه ما ذكروا في تعليله من انه لو
كان تغير الزمان بالذات لانتهى اليه السوال بلم مع انه لا ينتهي الا الى
الزمان وما في شرح المواقف ان عروض القبلية والبعدية للاب والابن
ليس لذاتيهما والا امتنع انفكاكهما عنهما وهو باطل فلا بد من شئ آخر يتصف
بهما لذاته فتدبر **قوله** يحكم ببطلان آه فانه كما يلزم على الاول اجتماع الاحتياج
وعدمه في شئ واحد يلزم على الثاني اجتماع الوجود والعدم في شئ واحد بعينه **قوله**
لا يكون بدن زيد آه خبر ان وقوله وان لم يكن له جزء صوري جملة معترضة
والحاصل ان الصورة والشكل المعين والتاليف جزء للبدن لكنه شرط له
فلا يكون الاجزاء الفردة بدن زيد الا بالشرط المذكور فما قيل الظاهر لما
بدل له في قوله لم يكن له جزء صوري وهم اذ لا معنى لكون الصورة جزء للاجزاء
الفردة ولا معنى لنفيه **قوله** لم يبق بدن زيد فيه ان اجزاء البدن اذا لم يكن
الا الفردة فلو توقف بدن الكل على امر آخر كالاجتماع مع عدم توقف
شئ من اجزائه عليه يلزم ان لا يكون تحقق الكل عند تحقق جميع اجزائه
ضروريا وذلك باطل قطعا على ما صرحوا به نعم يمكن ان يكون اطلاق البدن على
تلك الاجزاء مشروطا بشئ لكن مجرد عدم الاطلاق اللفظي مع بقاء حقيقته
الخارجية بعينها غير مضر **قوله** وعلى الاول يلزم اعادة المعدوم هذا ظاهر في

لا

الاجماع لكونه من الاكوان التي هي موجودة بالاتفاق واما في الشكل اي
الهيئة الحاصلة من اجتماعها فانما يتم لو كان امرا وجوديا لا مجرد اعتباري
ينتزع عند الوهم اذ الاعادة فرع الوجود ولعل ذكر الشكل مع الاجتماع بطريق
الاستطراد **قوله** وحينئذ يكون اي اعادة الروح الى البدن الثاني تناسخا
معنى اذ لا اختصاص للمحذور بكونها في هذا العالم لا في عالم الآخرة كما لا يخفى **قوله**
ومن ثمة قيل ما من مذهب آه اي من اجل لزوم التناسخ حينئذ قيل هذا القول الصحيح
التناسخية ما من مذهب صحيح الا كذا فكأن غيره ليس بمذهب فلا يرد ان
من المذاهب ما ليس فيه القول بالحشر ومنها ما فيه قول به لكن باعادة المعدوم
كما مر انه مذهب اكثر المتكلمين فلزوم التناسخ في مذهب بعضهم وهم الكرامية
وابو الحسين البصري المنكرون لجواز الاعادة لا يستدعي لزومه في كل مذهب
حتى مذهب الجمهور من الاشاعرة وغيرهم فان المذهب الاول ظاهر الفساد
والمذهب الثاني ايضا غير صحيح على ما مر من استحالة الاعادة فالمذهب الصحيح
على ذلك ليس الا ما يكون فيه قول بالحشر بدون اعادة المعدوم بعينه وقد
علم ان للتناسخ فيه قدما راسخا **قوله** فلا يستحيل اعادة آه لما كان المقصود
من الزام التناسخ المحال وهو بطلان الاعادة كما يدل عليه قوله لزم بطلان
الوجه الثاني لبطلان اجزاء آه اورد في الجزاء ما فيه نقيض كل من استحالة
الاعادة وثبوت التناسخ المستحيل والاولى ان يكون هذا عديلا لقوله انما يلزم

التناسخ لو لم يكن آه يتحقق ان يكون الجزاء فههنا هو عدم التناسخ لا عدم
استحالة اعادة الروح **قوله** فان الذي دل آه فانهم قالوا ان البدن المستعد
لفيضان النفس شرط ما ولحدوثها فبحدوثه يحدث نفس قطعا فلو تعلقت
به نفس اخرى كانت قبله في بدن آخر كان لبدن واحد نفسان وهو محال
ولا شك ان الاجزاء الاصلية التي يتعلق بها النفس لما كانت باقية بعينها
لم يستدع حدوث النفس الاخرى **قوله** بشكل مثل الشكل الاول لما كان عدم
توهم التناسخ على تقدير تماثل الشكلين ظاهرا وبالاولى اكتفى عليه ونبه على
هذا المعنى فيما سياتي بقوله وان كان الشكل مخالفا للشكل الاول كما ورد
في الحديث آه **قوله** قال الامام آه تاييد لما ذكر انه لا يتعلق التكلف به فانه
اذا كان من الفلسفة من الشريعة لم يكن واجب الاعتقاد **قوله** وهذا كما ان
الرئيس ابا علي الى قوله وسياق هذا الكلام مشعر آه يعني ما قال الامام مما يشعر
سياقه بان اثبات المعاد الروحاني ليس من الشريعة بل من حيث الجمع
بينها وبين الحكمة كما قال الرئيس كلاما سياقه يشعر بان اثبات المعاد الجسماني
ليس من الفلسفة بل من حيث الجمع بينها وبين الشريعة **قوله** تتميما لمسرة آه
شفقة حيث على الاتقاء والاحسان وزجر عن الاساءة والعصيان وهذا اولى
مما قيل الحكمة رفع توهم الظلم في المجازاة اذ لو جاز الكلام لا يستحقه بغير حساب
لربما خفي العدل على البعض **قوله** وهو حسن محمود لانه على ما نطق به الحديث الصحيح

قد

118

قوله عن كيفيته اي عن كيفية معرفة مقادير الاعمال به فالمجرور عائد الى
الميزان فقوله توقف به ويمكن ان يرجع الى الوزن المستفاد من الميزان
فانه وان صار اسما محضا لكن لا يبعد ان يعتبر فيه اشارة ما الى معناه الاصلي
قوله توزن صحائف الاعمال على ما روي انه سئل رسول الله صلى الله عليه وآله
واصحابه وسلم عن هذا فقال كذلك فيكون التفاوت في الصحائف ثقلا وخفة
بحسب تفاوت مراتب الاعمال كما يشعر به ما ورد في الحديث ان كتابا فيه
الشهادتان لا اله الا الله وان محمدا عبده ورسوله يغلب في الكفة تسعة وتسعين
سجلا كل سجل مثل مد البصر **قوله** تجعل الحسنات اجساما آه فيه تسامح في كثير
العباد ويخلق الله تعالى بقدر الحسنات اجساما نورانية وبقدر السيئات اجساما
ظلمانية فيوزن تلك الاجسام انتهى فلا يرد ولا يقال انه يلزم انقلاب
الحقيقة الوصفية الجوهرية في الخارج وذلك سفسطة والقول بانه يجوز
ان يكون ذلك لخصوصية زمان الآخرة يرفع الامان مطلقا لجواز مثل ذلك
حينئذ لخصوصية بعض ازمنة الدنيا ايضا **قوله** وعلى هذا اي على ما ذكر بقوله
وليس علينا وبقوله وقيل وقيل والقصر على الاخيرين تقصير **قوله** اعراض ايضا وكما
ان الجواهر يجوز اعادتها باتفاق المعتزلة غير البصري في شرح المقاصد
اما المعتزلة فذهب غير البصري الى جواز اعادة الجواهر واختلفوا في الاعراض
فقال بعضهم يمتنع اعادتها مطلقا لان المعاد انما يعاد بمعنى فيلزم قيام المعنى

بالمعنى وقال الاكثرون منهم بامتناع اعادة الاعراض التي لا تبقى كالاصوات
والارادات لاختصاصها عندهم بالاوقات وقسموا الباقية الى ما يكون مقدورا
للعبد وحكموا بانه لا يجوز اعادتها لا للعبد ولا للرب والى ما لا يكون مقدورا
للعبد وجوزوا اعادتها انتهى وعلى هذا ينبغي ان ينعت الاعراض بغير الباقية
لينطبق على مذهب الاكثرين منهم الا ان يحمل عليه قوله وقد علمت آه بما ذكره
انه قوما توهم انه ان اراد انه لا يمكن اعادتها اى نقلها في كفة الميزان لامتناع
الانتقال على العرض فقوله وقد علمت لغو وان اراد به امتناع اعادة المعدوم
فقوله الاعراض حشو قوله ووجه الاندفاع ظاهر اذ ما يتوقف الاعراض على
الاعادة وما يمتنع في حق الاعراض هو الوزن المعروف وليس علينا ان نعتقد
هذا المخصوص بل نؤمن بمطلق الوزن ونفوض كيفيته الى الله فيجوز ان يكون
ذلك بحيث لا يمتنع في الاعراض ولا يتوقف على الاعادة وان لم ندركه او نقول
بوزن الصحائف للاعمال حتى يلزم اعادتها ووزنها او نقول بوزن
الاجسام النورانية او الظلمانية للاعراض حتى يرد امتناع وزنها واعادتها
قوله والحكمة في الوزن مثل الحكمة آه فيه اشارة الى ان المراد بقوله وعلى
هذا اندفع شبهة المعتزلة اندفاع انكارهم وهو الذي يحتاج الى الدفع واما
قولهم وعلى تقدير امكانها آه فدفعه مفروغ عنه لظهور ان الحكمة في الوزن
مثل ما عرفت سابقا من الحكمة في الحساب قوله نعم علينا بيان آه لما ذكر

سابقا

سابقا ان كلا من افعاله واحكامه يترتب عليها الحكم غاية الامر ان بعضها
مما نطلع عليها وبعضها مما يخفى قوله فان افعال الله تعالى آه تعليل لامر مطوي
ينبعث من السابق واى حاصل انه انما اكتفينا في الجواب على اثبات الحكمة
تفصيلا او اجمالا وما اجبنا باثبات الغرض على احد الوجهين ليندفع العبث على
مذهب الخصم ايضا اذ الفعل الخالي عن الغرض عبث عند المعتزلة كما مر فان
افعال الله غير معللة بالاغراض هذا غاية التوجيه ومن زعمه دليلا على قوله ليس
علينا آه كما هو المتساق الى الوهم قال ان مثل هذا البيان من الشارح عجب لظهور
ان الغرض غير الحكمة كما مر ولو سلم الاتحاد فالدعوى ان فعله المشتمل على الحكمة
بالاتفاق ليس علينا بيان وجهها ولا يشتبه عدم التعليل اذ التنصيص على الحكمة
ضروري وعدم التعليل بالغرض لا يلائم الدعوى قوله فلا يجب عليه آه اى لا يجب
عليه تعالى شيء اذ لو كان فعله معللا بالغرض لكان واجبا عليه ليحصل غرضه
فهو تعليل لقوله غير معللة فالانسب الاولى فيه هو الفاء لا الواو وعليها في بعض
النسخ قوله عند بعض المفسرين واحد له كفتان آه عندهم قوله وقيل لكل
مكلف ميزان اى عند بعض المفسرين واحد وكذا الكلام اصل كونه بهذه الكيفية
مع قطع النظر عن الوحدة او الكثرة عند كثير منهم على ما في شرح المقاصد حيث
قال ذهب كثير من المفسرين الى انه ميزان له كفتان ولسان وشاهين
عملا بالحقيقة لامكانها وانكره بعض المعتزلة ذهابا الى ان المراد العدل

في كل شيء ولذا ذكر بلفظ الجمع والا فالميزان المشهور واحد واجيب بانه
يوزن الصحايف واما لفظ الجمع فللاستعظام وقيل لكل مكلف ميزان
وانما الميزان الكبير واحد اظهارا لجلالة الامر وعظمة القدر **قوله** ولقصة آدم
عليه الصلوة والسلام وحوا فانها تدل على وجود الجنة التي سيجزي بها المؤمنون
لانها الحقيقة في اطلاق الشرع وعليه انعقد الاجماع قبل ظهور المخالفين وتأويل
ان حملها على بستان من بساتين الدنيا يجري مجرى التلاعب بالدين وكذا
على وجود النار بملاحظة الاجماع على عدم انفكاك احديهما عن الاخرى في
الوجود **قوله** بل تخلقان يوم الجزاء بان يفنى هذا العالم من الافلاك
وغيرها بالكلية ويوجد عالم آخر فيه الجنة والنار والانسان وغيره فلا يلزم
حينئذ الخرق او الخلاء كما يلزم على تقدير وجودهما الآن اي في هذا العالم
قوله فكيف يوجد آه ان اريد انه لم توجدا محصورتين فيهما كما هو الظاهر
من العبارة فمسلم ولا ينفع اذ المقصود عدم وجودهما الآن مطلقا الا
ان يبنى على زعم الحكماء من امتناع وجود شيء فيما وراء هذا العالم لكن هذا
يجري في الشق الثالث ايضا وان اريد انهما لم توجدا فيهما اصلا ولا يتجاوز
بهما عنهما للزوم خرق الافلاك فكون عرضها كعرض السموات والارض
وان كان له دخل في الشق الاول اذ لو يكن اعظم مقدارا من عالم العناصر
لم يلزم من وجودها فيها خرق ما فوقها من الافلاك لكن ينبغي التعرض له في
حق

حق الشق الثاني اذ بمجرد وجودهما في الافلاك يلزم الخرق لا لتقابلهما
وعدم الفرج فيما بينها عند من يمنع الخرق عنها الا ان يبنى هذا على كونهما
متصلة على ما ورد في الحديث ويقال تفاصلها قليلا بحيث لا يسع ما عرضه
من السموات والارض مع ان امتناع الخرق على مذهب الحكماء وهذا كما
ترى فانه يستلزم الخلاء فان ذلك العالم ايضا كري بدليل كروية هذا العالم
فلم يتلاقيا الا على نقطة ولما كان ضعف ذلك الدليل مذكورا في موضعه
لم يبال الشارح ههنا بالقدح في مقدماته **قوله** والجواب منع آه كلمة الكتب
تأخيره عن المنع الثاني اذ منع بطلان اللازم متأخر عن منع الملازمة الا انه
قدمه لكونه ابعد عن مذهب الخصم **قوله** يكون عرضها آه المحط بالقصد هو القيد
المذكور بقوله من غير اشكال فالحاصل انه اذا كان كذا لم يكن على الاولين فيما ورد
في التنزيل اشكال واما نفس كون عرضها فيما لا كلام فيه وهذا ظاهر جدا وان
خفي على بعض الناظرين حتى قال الملازمة ممنوعة اذ لا يلزم من كون شيء
في السموات كون عرضه كعرضها **قوله** لا يجب عليه آه ولما كان متمسك
المعتزلة في افعال الله لا تخلو عن حكم هو العقل بان الفعل الخالي عنها عبث
ممتنع على الله تعالى فيجب عليه رعايتها الا انه لم يتعرض له لكونه معلوما من تمهيد
اصلهم توجه على ما هو طريق ثبوته عندهم منع امتناع الخالي عن الحكمة ووجوب المتضمن
عليها وهذا لا ينافي ثبوت ذلك المدعى عندنا لا بوجوب الرعاية بل بجري العادة

تفضلا كما مر اذ الغرض الحاجة والمناظرة معهم فلا يرد ما قيل انه قد صح
انه راعى الحكم والمصالح فيما خلق وامر تفضلا ورحمة فلا يكون فعل منه تعالى
خاليا عن المصلحة والقول بعدم الوجوب لا ينفعه فالحق في الجواب هو ما
ذكر بعده قوله انه غير واقع اي المجازاة وتذكير الضمير لان المصدر بالتاء
يستوي فيه الامران قوله ان تعذب او تعفو آه اذ لا قطع بشيء منهما في
حق العصاة والمعتزلة يقطعون بتعذيبهم بل تخلدهم في النار وبعض المرجئة
بعفوهم مطلقا ولا عبرة بشيء منهما وبعدية الخلود مع العفو بالنظر الى حدوثه كما
يشعر به صيغة المضارع فلا حاجة الى حمل او بمعنى الا ان كما قيل قوله ما لجمهور
على ان آه ما ذكره من مذهب الجمهور والمعتزلة هو الذي نقله المحقق التفتازاني
في شرح المقاصد وفي معتقد المعين النسفي قال المعتزلة حكمهم حكم آبائهم
يخلدون النار فعلى للمعتزلة قولين او فرقتين والقاضي قال اهل السنة اطفال
المشركين خدام اهل الجنة وقال ابو حنيفة لا ادري انهم في الجنة ام في النار
وقال محمد اني اعلم ان الله لا يعذب احدا من غير ذنب وانما قال ابو حنيفة
لا ادري احتياطا لغاية ورعه لتعارض الادلة انتهى فيكون مذهب اهل
السنة ومحمد على خلاف ما قال الجمهور الا انه اهمله التفتازاني وكذا الشارح
الا ان يقال انه الذي حكاه النووي في شرح صحيح مسلم قوله اطفال المشركين
آه واما اطفال المسلمين فلا يجري فيهم خلاف بل الاجماع على انهم في الجنة قال النووي

اجمع

221

اجمع من يعتد به من علماء المسلمين على ان اطفال المسلمين في الجنة وتوقف
فيهم بعضهم وجعلهم في المشية لحديث مسلم عن عائشة رضي الله عنها قالت
دعي رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم الى جنازة صبي من الانصار فقلت
يا رسول الله صلوات الله طوبى له عصفور من عصافير الجنة لم يعمل السوء ولم يدركه
قال او غير ذلك يا عائشة ان الله خلق الجنة وخلق لها اهلا وهم في اصلاب
آبائهم وخلق النار وخلق لها اهلا وهم في اصلاب آبائهم قال القرطبي هذا قول
الجمهور باجماع الحجة والاخبار الصحيحة قال النووي والجواب عن ذلك
الحديث انه عليه السلام لعله نهاها عن المسارعة الى القطع من غير دليل او قال
ذلك قبل ان يعلم ان اطفال المسلمين في الجنة قوله فلا بد لهم من دليل آخر
ويمكن ان يقال ليس المراد انهم خدم حقيقة بل انهم كخدمهم في عدم اثابتهم بالاستقلال
كما يشعر به ما قال الشيخ النوربشتي انهم يدخلون الجنة لا على سبيل الاستقلال
بل يكونون فيها كخدام الملوك في قصورهم ومنازلهم ولا شك ان عدم استقلالهم
في دخولها يثبت بقوله تعالى لا تجزون الا ما كنتم تعملون لعدم العمل لهم فلا حاجة
الى دليل آخر لكنه ايضا انما يتم لو ثبت انه لا يثاب بالاستقلال الا بالعمل ولا بد
لهذا من دليل آخر فانه غير بين بنفسه لجواز ان يثيب الله عبدا على الاستقلال
من غير عمل منه بمجرد الفضل والرحمة وغير معلوم من الآية المذكورة دفعه الجزاء
بالاستقلال في قوله تعالى لا تجزون الا ما كنتم تعملون غير متيقن بل الظاهر

ان معناه لا تجزون ما يعمل غيركم كي لا تزر وازرة وزر اخرى والله
ويمكن ان يكون الدليل الآخر لهم ما اخرج ابن جرير عن سمرة قال سالنا
رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم عن اطفال المشركين فقال هم خدم
اهل الجنة **قوله** ورؤيته اي ادراك جزاء الايمان لا يكون قبل دخول النار
فيكون بعد خروجه اذ لا يتصور ان يكون جزاء الايمان مع دخول النار لان
جزاءه هو دخول الجنة البتة كما يدل عليه قوله عليه الصلوة والسلام من قال
لا اله الا الله دخل الجنة وقوله عليه الصلوة والسلام من مات لا يشرك بالله شيئا دخل
الجنة وان زنى وان سرق الى غير ذلك فلا يرد ما قيل لم لا يجوز ان يكون
رؤيته حين هو في النار بتخفيف العذاب فيجب ان يقال ان جزاء الايمان ان لم
لا يكون قبل دخول النار لا معه اجماعا **قوله** فيكون بعد خروجه ان عذب
بقدر معصيته وبدونه ان عفى عنه **قوله** ولقوله عليه الصلوة والسلام آه عطف على ما
سبق بالمعنى وما ذكره انه لا يكون قبل دخول النار آه منضم الى هذا ايضا كما
لا يخفى حقيقة في المكث الطويل لئلا يلزم المجاز والاشتراك وما في القاموس
الخلد البقاء والدوام فهو تفسير لما هو الشائع في الاستعمال على ما هو دابه كثيرا
قوله وهو قاصر لانه لا يشمل اللواطة وسب الصحابة وتعمد الكذب على
النبي الى غير ذلك مع انها كبائر على المختار **قوله** او معين فيكون ركوب البراءة
على الدراية من الكبائر عند هذا القائل لقوله عليه الصلوة والسلام لعن الفروج

السرج وفي بعض النسخ بدله او تقدير فيكون كلا يتعلق به التعزير مما
الكبائر عنده **قوله** ونسيان القرآن قيل المراد به نسيانه بحيث لا يقدر على
قرائته بالنظر في المصحف لا مجرد زوال الحفظ والله اعلم **قوله** جائز خلافا للمعتزلة
فانهم قالوا بامتناعه تمسكا بوعيدات الفساق وان لم يمتنع بالعقل عند الاكثرين
منهم وللوعيدية حيث انكروا جوازه بالعقل **قوله** لقوله تعالى ان الله يغفر آه
اورده على الجواز مع ان الاصحاب نهضوا به على الثبوت تنبيها على انه
يكفي في اثبات الجواز ما يدل على الثبوت من غير حاجة الى دليل آخر وعبارة
الا انه اهمل في المتن اعني ثبوت ثبوت العفو عما ذكر لا بناء على ما يقال ان
المغفرة في تلك الآية معلقة بالمشية فلا يدل على الوقوع لعدم العلم بوقوع
المشية بل على مجرد الجواز فانه ضعيف لانه فرق بين قولك يغفر ما دونه
لمن يشاء وقولك يغفر لمن يشاء ما دون من لا يشاء فان الاول مجرد تعليق
المشية بخلاف الثاني بل هو تقييد لمتعلق المغفرة وهذا كقولك الامير يخلع
على من يشاء بمعنى انه يفعل ذلك لكن بالنسبة الى بعض دون بعض ولو لم
مغفرة الكفر ايضا جائزة عند الاشاعرة وكثير من المتكلمين وان لم يكن واقعة
فلا بد من وقوع المشية المستلزم لوقوع مغفرة ما دون الشرك ليتحقق الفرق
بينه وبين الشرك على ما سبق له الآية **قوله** الاستدلال آه بقوله تعالى
فما للظالمين آه فان الكلام انما هو في الشفاعة المقبولة والمراد بقوله لا شفيع

يطاع لا شفيع يشفع ويقبل شفاعته كما نص عليه اهل التفسير لا نفي الشفيع
المطاع الذي يكون اعلى مرتبة من المشفوع اليه على ما هو حقيقة الاطاعة اذ ليس
ذلك وعيدا وتحذيرا للظالمين اذ في الباري سبيل الاطاعة ممتنع مطلقا
فاندفع ما توهم انه لا يلزم نفي مطلق الشفيع من نفي الشفيع المطاع اي الذي مرتبته
فوق مرتبة المشفوع اليه اذ لا احد فوقه تعالى **قوله** ومنع دلالته على العموم في الاشخاص
اما الاول فلانه على تقدير كون الضمير العائد في قوله لا تقبل منها شفاعة للنفس الاولى
كما يلائمه السياق انما يدل على العموم في الشافعين لا في المشفوع لهم فيجوز ان
لا يقبل الشفاعة من احد في حق البعض كالكفار وعلى تقدير كونه للنفس الثانية
العاصية كما يتبادر من قوله لا يؤخذ منها عدل اي فدية ويوافقه قوله ولا هم
ينصرون انما يدل على ان ما جاءت بشفاعة شفيع لا يقبل منها لا انه لا
يقبل الشفاعة في حقها مطلقا واما الاخير فلانه يجوز الحمل على سلب العموم
لا على عموم السلب فلا يرد ما فيه تحلية الجمع بلا التعريف وبما ذكرنا اندفع ما قيل ان
الضمير في لا تقبل منها للنكرة فوقوعه في سياق النفي يفيد العموم لان
المعرفة والحضور للسامع الحاصل من سبق الذكر كما هو مبنى ايراد الضمير
لا ينافي ايهام الجنس وعدم تعينها وتخصيص الذي عليه مدار افادة العموم بمقتضى
العقل وما قيل الجمع المحلى للعموم في الاشخاص فلا وجه لمنعه فحظ المنع قوله
والاحوال بان يراد منع دلالته على مجموعها **قوله** الاحوال فلعل ذلك في ابتداء

وقوع القيمة وشدة امرها ثم يؤذن بالشفاعة فيخفف عنهم آه وما قيل ان حالهم
في جهنم اقطع من اهوال القيمة فتاخير الدخول في النار اهون عليهم من تعجيل
فصل القضاء انما يرد لو دخلوا في النار كما فصل قضائهم من غير تراخ فلعل الكفار
الذين يشفع النبي عليه الصلوة والسلام لهم لا يكونون كذلك بل يدخلون مع ساير
الفرق الذي لم يخفف عنهم الاهوال والله اعلم **قوله** والمراد آه قال القاضي
في تفسيره اذا المقصود اعترافهم بعد المعاينة بما غفلوا عنه ولم يكترثوا به ولذلك
تسبب بقوله فاعترفنا بذنوبنا فان اعترافهم بها من اغترارهم بالدنيا وانكارهم
للبعث انتهى وقد يقال المراد بالاحياتين ما في الدنيا وفي القبر وترك ما في
الاخرة لانه معاين وعلى هذا يتم التمسك ايضا وربما يفسر ذلك على طبق قوله
تعالى كنتم امواتا فاحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم فالمراد بالاماتتين ما في الدنيا
فحسب اعني اماتتهم اولا قبل الحيوة وثانيا عند انقضاء الاجال فان الاماتة
جعل الشيء عادم الحيوة ابتداء او بتصيير كالتصغير والتكبير ولذلك قيل سبحان
من صغر البعوض وكبر الفيل على ان اختيار الفاعل احد مفعوليه تصيير وصرف
له عن الاخر وبالاحياتين ما في الدنيا وفي الحشر ولم يتعرض لما في القبر لخفاء امره
وضعف اثره **قوله** ثم الاحياء في القبر ولا يكون هذا الا للثواب او عقاب
بالاتفاق ولما كان ذلك حكاية عن الكفار لم يكن احياؤهم الا للعقاب فثبت
عذاب القبر **قوله** وقوله عليه السلام استنزهوا آه هذا ايضا ثبوت عذاب القبر

المؤمنين الفاسق ايضا ان لم يعف ويدل عليه غيره من الاحاديث ايضا
مثل ما في المصابيح قال النبي عليه الصلوة والسلام لا ياتي على المؤمن ليلة اشد من
اول ليلة فارحموا موتاكم بشيء من الصدقة **قوله** ونقل العلامة آه كان الظاهر
ذكره تحت سؤال منكر ونكير كما فعله ذلك العلامة وغاية ما يمكن ان يقال انه
لما ذكر ان القبر اما روضة من رياض الجنة او حفرة من حفرات النيران وكان
مظنة ان يكون قبر الصبيان خارجا عن ذلك الحصر عقبه بما يدل على عمومه
يعني انه قد نقل ان الصبيان يسئلون ومعلوم ان السؤال لا يكون الا للاحياء
في القبر وهو لا يكون الا لانموذج ثواب او عقاب بالاتفاق على ما نقله العلامة
ايضا فقد علم من ذلك النقل ان قبر الصبيان ايضا لا يكون خارجا عن ذلك الحصر
والله اعلم **قوله** ان الانبياء لا يسئلون في الظهيرية هل للانبياء عليهم السلام سؤال
في القبر قال الشيخ الامام الزاهد الصفار ليس في هذا نص ولا خبر ولا دليل ينفي
عنهم وهو الاصح **قوله** ولا يعقل السؤال آه ممنوع اذ النبي صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم
كما يلزمه الايمان بالرب يلزمه الايمان بنبوة نفسه فيجوز ان يسأل ما كنت
تقول في هذا الرجل فيقول المؤمن هو عبد الله ورسوله وان قيل انه معلوم
ان نبوة نفسه اظهر عنده فلا يحتاج الى السؤال فعلى تقدير تمامه اذ قد ورد
في الحديث على ما سيجيء ان الملكين يقولان بعد الجواب قد كنا نعلم انك
تقول ذلك يرد انا نسلم ان نبوته اظهر عنده من ربوبية الرب ودرجه

لا يأتي على المؤمن ليلة اشد من اول ليلة ٥

وليس السؤال للانبياء

ولا

224

قوله شرط اي لاجراء الاحكام الدنيوية عليه كالصلوة عليه وخلفه لا من
تتمة الايمان فلا يكون تاركا كافرا مخلدا في النار بخلاف من جعله جزءا منه
ثم ان العلم بنفس حصول التصديق في قلبه لا يكفي في اجراء الاحكام عليه ما لم
يعلم تكلمه بالشهادتين سواء جعل شرطا او جزءا اما على الاول فلانه وان علم
ايمانه بوجه آخر بان يرى يصلي مثلا لكنه كان لم يعلم فان ما اعتبره الشرع
دليلا عليه هو التصديق اللساني فما لم يتحقق دليله الشرعي عند الامام مثلا
لم يجر عليه احكامه لئلا يكون اجراء لحكم الشيء بدون دليله واما على الثاني
فظاهر اذ لا يعلم ايمانه حينئذ ما لم يعلم تكلمه بالشهادتين فلا بد لتحصيل غرض
اجراء الاحكام بالاتفاق ان يكون ذلك على وجه الاعلان والاظهار
على الامام ثم يكفي في النجاة مجرد التكلم وان لم يظهر على غيره على الثاني
كما انه يكفي في ذلك مجرد التصديق القلبي وان لم يظهر بوجه اصلا على الاول
وبما ذكر ظهر لك ما في ما قال شارح المقاصد على مذهب الشيخ انه لا يخفى ان
الاقرار لهذا الغرض لا بد ان يكون على وجه الاعلان والاظهار على الامام
بخلاف ما اذا كان لاتمام الايمان فانه يكفي مجرد التكلم وان لم يظهر على غيره
فانه ان اراد انه يكفي مجرد التكلم لذلك الغرض فممنوع والسند ظاهر
كما عرفت وان اراد انه يكفي في الايمان فمسلم ولا يكون مقابلا للاول
فان لزوم كونه على وجه الاعلان لذلك الغرض مشترك في كليهما كما لا يخفى

فتدبر قوله فمن اخل به متفرع على ما في المتن فاللام في المجرور للتصديق ويؤيده
قوله ولا تنفعه المعرفة وقوله والتلفظ آه اعتراض في البين لدفع توهم علام
الشرط كما انه ليس بجزئيه وما توهم تفرعه على قوله والتلفظ آه وقيل المراد
انه شرط للايمان فمن اخل به فهو كافر لان انتفاء الشرط يوجب انتفاء
المشروط فمن سوء الفهم كيف والنزاع في انه جزء او شرط يكون حينئذ
مجرد خلاف بلا ثمرة فالاعتراض عليه بانه مخالف لما عليه جمهور المحققين من
انه التصديق بالقلب وانما الاقرار شرط لاجراء الاحكام في الدنيا مبني على حمله
على الفاسد قوله ولا تنفعه المعرفة القلبية اي مجرد العلم اليقيني الحاصل من
غير قصد واختيار في تحصيله بل لا بد من الاذعان والقبول اي العلم القطعي الحاصل
بالقصد والاختيار في تحصيله قوله الايمان الى القلب والقول بانه نسبة باعتبار
جزئيه الاهم صرف عن الظاهر من غير داع فلا عبرة به قوله وهو التصديق
وما قيل انه يجوز ان يكون الايمان مشتركا بين المجموع المركب منه ومن
التكلم كما ان لفظ القرآن مشترك بين الكل والجزء مدفوع بان الاصل
هو عدم الاشتراك فلا يصار اليه من غير دليل قوله لمجيئه آه وكذا الامر من
انه نسب الايمان الى القلب وجعله باعتبار الجزء خلاف الظاهر الا انه اللائق
لم يصح به تعويلا على السابق الى فهم من تفطن بالسياق قوله مقرونا بالايمان
بالمعنى الشرعي فانه الحقيقة في اطلاقات الشرع لا بالمعنى اللغوي فانه قد نقل

علم

225

بعينه في الشرع فلا يحمل عليه من غير ضرورة قوله فان الجزء لا يعطف آه
واما نحو قوله تعالى حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى فمن قبيل خلاف
مقتضى الظاهر والكلام على محافظة الظواهر قوله فلا يقال جاء القوم وافرادهم
اي كل واحد من افرادهم ولا عندي العشرة وآحادها اي كل واحد من احادها ليكون
من عطف الجزء على كله قوله فلا يلزم من عدمها عدمه لان وجود الكل انما
يستدعي وجود الجزء من حيث انه جزء ان خارجا فخارجا وان عرفا فعرفا والجزء
العرفي على ما عرف في صورة زيد والشجرة فان اليد مثلا خارجا لا يعتبره العرف
كذلك ما دام الاصل المعتد به اعني الساق مثلا باقيا لقصر نظرهم على ما هو الاصل
والعمدة فيه فببقائه يبقى الكل بعينه من غير قصور فيه عندهم ولا يكون معدوما
عندهم بعدمها في نفس الامر وان عدم في نفس الامر كعدمها ويدل عليه صريحا قوله
فيما سيأتي فلا يطلق الانعدام عليها قوله جزء الانسان مثلا فانه اذا قيل جاء زيد
وضرب عمرو الى غير ذلك من الاستعمالات في محاوراتهم لم يرد به ما عدا يده
ورجله ونحوه من الاعضاء التي لا يموت هو بفنائها بل يكون المراد هو بتمام
ما هو الموجود وهذا ظاهر جدا حتى لو شكك فيه لارتفع الامان عن جميع الحقائق
كما لا يخفى وهذا هو مذهب السلف على ما صرح به الامام حيث قال في وجه الضبط
ان الايمان اما كذا او كذا واما المجموع عمل القلب وعمل الجوارح وهو مذهب السلف
قوله موضوع للقدر المشترك اي موضوع لشيء المعتبر المعتد به فيه هو القدر

المشترك على قياس قوله كما ان المعتبر المعتد به في الشجرة بحسب العرف هو القدر
المشترك بين الساق والمجموع وهو الساق كذلك المعتبر المعتد به في الايمان
عند السلف هو القدر المشترك بين التصديق والمجموع وهو التصديق ثم افصح
هذا المعنى بقوله فالتصديق بمنزلة اصل الشجرة فما دام الاصل اه ويدل عليه ما ذكرنا
قوله فيكون الاطلاق على التصديق اه بالتفريع ضرورة انه لا يكون الاطلاق لفظا
على معنى على سبيل الحقيقة ما لم يكن موضوعا بازائه حقيقة الا انه تسامح في العبارة
اعتمادا على ظهور المراد مما بعدها ومثله غير مواخذ على مثله في اصل كلامه الى المجموع
الذي وضع له الاسم لما كان المعتبر المعتد به فيه هو الذي هو امر مشترك بينه
وبين التصديق او الساق مثلا لم يحكم العرف بفنائه ما دام الاصل المعتد به
باقيا فما حصل بعد انعدام الفروع هو الذي كان قبله بعينه عند نظر العرف
اذ نظرهم مقصور على الاصل المعتد به ولا ينافي ذلك وحدة الموضع والموضوع
بالنوع او الشخص اذ يكفي فيه وحدته كذلك عند الواضع اعني العرف مثلا ولا يلزم
ان يكون كذلك في حد ذاته مع قطع النظر عن اعتبار الواضع وهذا كما
صرح به بعض الفضلاء ان التخالف باعتبار النمو والذبول مثلا في شخص
انسان لا يؤثر في تخالف الشخص فزيد علم بحسب العرف لذات بعينه
تعينا شخصيا من اول العمر الى انقضائه مع حصول التخالف في شخصياته فان
العرف لا يلتفت اليه والله اعلم قوله وبينه وبين الكمال اعاد المضاف اليه في

الى المجرد ان لا يلزم العطف على المجرور بدون اعادة الجار والمراد هو
المجموع وفي بعض النسخ اكتفى بقوله وبين الاعمال اكتفاء بما هو الاهم في المقابلة
والمراد هو الاعمال منضمة الى التصديق يعني مجموعهما فقط فلا يطلق الانعدام عليها
الى بعض الشجرة المعينة ما بقي الساق الذي هو المعتد به فيها وان كانت
منعدمة في نفسها لكونها الساق مع الفروع قوله محسنة له اي اوصاف مكملة له كما
يدل عليه ظاهر سياقه او اجزاء مكملة له كما يلائمه قوله الرابع ان يكون الاعمال
خارجة عنه بالكلية وقد اتخذ كل منهما مذهبا علما في العقائد الاسلامية ان
العمل الصالح عندنا وصف مكمل له لا جزء وعند فقهاء اهل الحديث ومتكلميهم جزء
مكمل ولا يفوت الايمان بفواته على المذهبين بل كماله قوله ويطلق عليها لفظ
الايمان اي على الاعمال مع التصديق قوله ان الاسلام اي في الشرع هو
التلفظ والظاهر هو التلفظ اه هذا على ما اختاره في تفسير قوله تعالى قل لم تؤمنوا
ولكن قولوا اسلمنا كما يستفاد من قوله وقد ينفك الاسلام الظاهر اه من ان
المراد من الاسلام هنا هو التلفظ بالشهادتين فانهم لم ياتوا بالعمل الصالح بالجوارح
كما يشعر به ما ذكر بعده تعريضا عليهم انما المؤمنون الذين آمنوا بالله ورسوله
ثم لم يرتابوا وجاهدوا باموالهم وانفسهم في سبيل الله اولئك هم الصادقون
على ما تقرير القاضي حيث حمل المجاهدة المذكورة على مطلق العبادة المالية
والبدنية بل انما اظهروا الشهادتين وتركوا المقاتلة معه والظاهر ان ترك

المقاتلة ليس من الاسلام والاستسلام بالجوارح ولذا وقع في تفسير القاضي
في هذا المقام مقابلا للاسلام وقال الامام في الاحياء ورد اطلاق الايمان
والاسلام في الشرع على الاختلاف ايضا نحو قوله تعالى قالت الاعراب آمنا
الآية والمراد بالايمان ههنا التصديق فقط وبالاسلام الاستسلام باللسان
والجوارح انتهى فقد ذكر في تمثيل صورة الاختلاف ما ورد اطلاقه على مجموع
التلفظ والعمل بالجوارح كالآية المذكورة على ما فسره ولعله اعتبر ترك المقاتلة
من الاستسلام بالجوارح ولم يتعرض فيه لما ورد على التلفظ فقط كما في الآية
المذكورة على اختيار الشارح في تفسيرها وذلك ليس نصا في مخالفة ما ذكره الشارح
من معنى الاسلام وان كان ظاهر الاكتفاء في التمثيل نظرا الى خلافه والله اعلم
قوله المقبول عند الله بان يجازي عليه ويثيبه فلا ينفك عن الايمان الحقيقي
اذ لا منفعة للطاعة مع الكفر الحقيقي بخلاف العكس اي الايمان الحقيقي قد ينفك
عن الاسلام والانقياد الظاهري وفي قوله التارك للاعمال اشارة الى معنى
آخر ورد عليه اطلاق الاسلام في الشرع من صورة الاختلاف كالاستسلام
باللسان والجوارح معا والانفكاك على طبق السياق ان يقول التارك له
للتلفظ قوله فلا بد من اعتبار قيد آخر وهو اعتبار القصد والاختيار في
تحصيله ليخرج الكفر العنادي فانه لم يحصل المعرفة لصاحبه الا بالاضطرار اليه
وعدم تمكنه من التخلص عنه لا بقصده واختياره قوله والاقرب ان يفسر آه

فان القيد المذكور مأخوذ في مفهوم التسليم فانه لا يطلق على ما لا يكون بقصد
من المعرفة فلا حاجة الى زيادة على مفهوم الايمان قوله وان لم يصب
المحزة اي موضع القطع فانه يوهم انه حمل التصديق على معنى المصدري الحرفي
اعني جعل الشيء صادقا بالاختيار وليس كذلك فانه ليس الا العلم والاذعان
بالنسبة نعم قد يكون القصد والاختيار في تحصيله وهو التسليم والقبول كما ذكر
فلما لم يبعد حمله على ذلك قال ويقرب منه ما قيل آه قوله فان القدرة آه يعني
ان القدرة وان كانت ايضا بمعنى صحة الفعل والترك عند المتكلمين فيكون حقيقة
في ذلك المعنى في عباراتهم لكنه يحتمل معنى الحكماء اعني ان شاء فعل وان لم
يشأ لم يفعل ولو على سبيل التجوز وقد مر ان القادر بمعنى هم قد يضطر الى الفعل بسبب
خارج فذكره بعده المختار الذي هو حقيقة في معنى صحة الفعل والترك عندهم
المتكلمين لان ما اثبته الحكماء ليس اختيارا عندهم تأكيدا او دفعا لايهام التجوز
فان اعادة الشيء بمرادفه قد يؤكد المقصود ويعينه بحيث يرتفع توهم التجوز
ونحوه كما ان اعادة الشيء بعينه في نحو زيد زيد يكون كذلك وبما قررنا اندفع
ما يتوهم انه كما ان الاختيار بمعنى صحة الفعل والترك عند المتكلمين على خلاف الحكماء
كذلك القدرة بذلك المعنى بعينه عندهم خلافا للحكماء كما مر فكيف يتعين معنى الصحة
بايراده بذكر لفظ الاختيار ولا يتعين بلفظ القدرة لانهما بمعنى واحد عند كل من الفريقين
قوله فلا يكون لا قولا لا تقسيم لقوله ما فيه نفي آه اذ قد يكون في بعض الاوقات ايضا

بالكفر كما في بعض من سجد للصنم والقى المصحف في القاذورة ذكر بعد ما
فرغ عن تتمة الموصول لكنه يوجب نوع اختلال في المقصود فكان الظاهر
ان يذكره متصلا بالموصول وان لم يكن بيانا له من حيث ابهامه قوله
كالقائلين بالنور والظلمة وهم المانوية والديصانية من الثنوية لا المجوس
منهم كما توهم بعض الناظرين في هذا الكتاب بل المجوس ذهبوا الى ان فاعل
الخير يزدان وفاعل الشر اهرمن وهو الشيطان قوله عما يشبه الظلم والقبيح
وهو معاقبة العبد على ما ليس فعلا له وما لا يليق بالحكمة وهو تكليفه بما ليس في مكنته
فانهم لم يثبتوا الكسب فلو لم يكن من العبد الخلق ايضا لم يكن له فعل اصلا بل كان
كالجماد قوله فالكل متفقون على انه آه بخلاف الثنوية القائلين بتعدد الآلهة فانهم
انما وقعوا فيه من زعمهم انه لولا ذلك لزم ان يكون الواحد خيرا وشريرا وهو
محال لا لتنزههم عن سمة النقص كما توهم كيف ويجعلون كلا منهما الها موصوفا
بصفات الالهية كصاحبه قوله او انكار امر مجمع عليه قطعي اي على ضروريا بحيث
لا يحتجب على الخاصة والعامة كالصلوات الخمس واما القطعي الغير الضروري
منه ففي انكاره خلاف قيل يكفر وقيل لا كما في التلويح وغيره قوله المنكرين
لحرمة الخمر اي من حيث انه مجمع عليه قطعي فان انكاره كفر من هذا الوجه ايضا
قوله ويرد ان التقييد الاول لا يثبت آه فانه اذا لم يكن مجمعا عليه لم يكن
من ضروريات الدين ايضا فلم يثبت التكفير بوجه وهذا على ما هو المشهور

ان

ان الايمان هو التصديق بما علم ضرورة الى ما اشتهر كونه من الدين بحيث
يعلمه العامة من غير افتقار الى النظر كما في شرح المقاصد وغيره فانكار
ما ليس من ضروريات الدين لا يكون عدم الايمان حتى يكون كفرا واما على
ما هو التحقيق من ان المراد بالضرورة هناك هو العلم القطعي وان كان بالنظر كما صرح
المحقق التفتازاني في بعض تصانيفه يكون استحلال ما ثبت حرمته بالقطع وان لم
يكن من ضرورة الدين كفرا فيمكن ان يراد بالمحرمات هي المحرمات القطعية وبالضرورة
في قوله او انكار ما علم ضرورة بمعنى البداهة والضرورة من الدين فلم يكن هذا داخلا
فيما تقدم قوله ولا يبعد آه اشارة الى ما فيه من الضعف اذ للمناقشة في كون ما ذكر
دليل الكفر مجال كما لا يخفى قوله يكفرون بكلمات آه قد يقال انه ليس على الحقيقة بل مجرد
تغليظ منهم قوله انه يفهم منها فالمراد بقولهم كفر لزم منه الكفر لا انه كافر حقيقة فيما
بينه وبين الله فانه انما يكون كذلك لو كان الكفر ملتزما او لازما كليا وهذا الجواب
ايضا صرف عن الظاهر كالحمل على التغليظ وعدم الحقيقة قوله فالمراد به الرجوع بالنعمة
ويؤيده انه حينئذ يعدى بعلى البتة وعلى وفق هذا فسر القاضي تاب الله عليهم بقوله
رجع عليهم بالقبول والرحمة فان الرحمة هو الانعام والاحسان على ما صرحوا به واما
ما قال القاضي في تفسيره انه اذا وصف به الباري تعالى اريد به الرجوع من
العقوبة الى المغفرة فيحتاج في التزام تعديته بها الى تضمين معنى التفضل للاشارة
الى انه محض تفضل منه تعالى قوله اذا قدر عليها ظرف لما يستفاد من قوله مع العزم

اى انما يشترط العزم فى التوبة اذا قدر عليها واما اذا لم يقدر عليها فليس
ذلك بشرط قال امام الحرمين ان العزم على ترك المعاودة انما يتحقق فى التوبة
فى بعض الاحوال ولا يطرد فى كل حال اذ العزم انما يصح ممن يتمكن من مثل ما قدمه
ولا يصح من المجبوب على ترك الزنا وقال السيد فى شرح المواقف انه ظاهر فى ان لا
يستقيم قوله لا يعود وفائدته ان العزم على الترك ليس مطلق حتى لا يتصور ممن سلب
قدرته بل هو مقيد بكونه على تقدير فرض القدرة وثبوتها فيتصور ذلك العزم من
المسلوب ايضا قوله وشرط المعتزلة آه جملة مقابلة لقوله وشرط بعضهم فى تحقيق
آه مع ان المصنف اورده فى المواقف من شروط المعتزلة فلا يتقابلان لما
بظاهرهما قوله مثل ان يترك آه اى مثل ان يعزم بترك الذنب سنة قوله
فان علم آه اشارة الى ان المراد بقوله ان لا يعود ان لا يعلم تاديته الى النقض
قوله بل يلزمه آه كلمة الاضراب للانتقال من بيان حال الامر بالمعروف من
الوجوب ونحوه الى بيان حال غيره اعنى وجوب الالتزام وعدم وجوب
مفارقة البلد فى المغنى بل حرف اضراب فان تلاها جملة كان معنى الاضراب
اما الابطال نحو وقالوا اتخذ الرحمن ولدا سبحانه بل عباد مكرمون واما الانتقال
من غرض الى آخر وزعم ابن مالك انها لا تقع فى التنزيل الا على هذا الوجه
ومثاله قد افلح من تزكى وذكر اسم ربه فصلى بل تؤثرون الحيوة الدنيا ونحو
ولدينا كتاب ينطق بالحق وهم لا يظلمون بل قلوبهم فى غمرة قوله وفى الاخبار

قوله الى بعثة نبى بعده لا تشريع ما لم يكن فى شريعته ناسخا او غير ناسخ
لان ذكر ان هذه الشريعة تكفلت ارشاد مصالح المعاش والمعاد بحيث لا يتصور
عليه مزيد فلم يعزب عنها مصلحة بحسب شىء من الازمان والاحوال والاشخاص
حتى يجب احد لارشادهم ولا لتقرير دينهم اذ قد ذكر ان الشريعة قد تكفلت
لدعوة الخلق وتقرير الحجج وازاحة الشبه على وجه لا يتصور عليه مزيد فلا حاجة
الى نبى آخر يقرره ويدعو الخلق قوله كما يوكده آه والا لما تابعه وهو من اولى العزم
من الرسل قوله وعن الصغائر المشوهة آه معطوف على قوله المطلوب وحتى
الكبائر عمدا اذ جميع ما سبقه من التفصيل كان متعلقا به فلما فرغ عما يفصل المتعلق
الحق به ما لم يذكر فيه واما عدل قوله فان كانت كبيرة آه فيستفاد من هذا الكلام
ان غرضه ما قيل ان عطفه على قوله من القدرة يفسد المعنى وعلى قوله عن تعمد الكذب
بجانبه ان الكلام فى تفسير سائر الذنوب فلا بد من التقدير هكذا وان كان صغيرة
فهم معصومون عن الصغائر ويلزمه وضع المظهر موضع المضمر قوله ومن الصغائر
الغير المشوهة عمدا لا سهوا لكن ينبهون فينتهون وذهب امام الحرمين منا وابو هاشم
من المعتزلة الى تجويز الصغائر عمدا انتهى ما ذكره العلامة فى شرح المقاصد
ولا يخفى انه ينافى ما قال فى شرح العقائد موافقا للمواقف من ان الصغائر
تجوز عمدا عند الجمهور خلافا للجبائى واتباعه الا ان يقال انه اقتصر من الجمهور على ذكر
امام الحرمين وابى هاشم وانه اراد بالكناية فى قوله المذهب عندنا منع الصغائر

عمدا وذهب امام آه بعض الاشاعرة لا جمهورهم على خلاف ما اراد في قوله
امام الحرمين منا وان مذهب البعض هو المختار عنده **قوله** هذا الكلام لا يخفى آه
ليس المراد ما ذكرنا من التنافي بين ما ذكره في شرح المقاصد وما قال في شرح
العقائد والا لقال لا يخفى ما بين كلاميه من التنافي كما لا يخفى بل مراده هو التنافي
في كلام شرح العقائد بين اوله وآخره حيث دل اوله على جواز تعمد الصغائر
بعد الوحي وآخره على عدمه والا لكان حمله على كونه قبل البعثة عبثا وتخصيصا
من غير باعث ويمكن ان يقال يجوز ان يكون مختاره عدم جوازه بعد البعثة
على خلاف الجمهور وما ذكره اولا هو جوازه عندهم لا على اختياره لكن لا يبعد
قوله واذا تقرر هذا فما نقل آه ولا يبعد ان يقال اراد حمله على ذلك على تسليم
كونه كبيرة فانها لا يجوز عنهم عمدا وسهوا بعد البعثة على المختار فهو انما تعرض احتمال
عدم كونه ذنبا اصلا بل مجرد ترك الاولى واحتمال كونه كبيرة قبل البعثة ولم يتعرض
لاحتمال كونه صغيرة اصلا ولعله لهذا وقع في بعض النسخ من شائبة التفاخر
قوله واختير في المواقف آه معطوف على قوله قال في شرح العقائد او حال منه
وقوله قلت هذا الكلام آه اعتراض بينهما اي قال في شرح العقائد ان الصغائر
يجوز عمدا بعد البعث عند الجمهور واختير في المواقف وشرحه خلافه حيث اختير
عصمتهم في زمان نبوتهم عن الصغائر عمدا وكذا المحققون على خلافه فانهم اتفقوا
على عصمتهم عن تعمد الصغائر بعد البعثة فالمحط بالافادة من النقلين هو عصمتهم

عن الصغائر عمدا وانما لم ينقل الشارح رح واختير في المواقف وشرحه موافقا
للمحققين او والمحققون اختاروا وكذلك ايضا الى غير ذلك من العبارات
كما هو الظاهر حذرا عن اتباع واحد منهما للآخر مع كون كل منهما كافيا في رفع
الوثوق عما في شرح العقائد وقوله وما يشعر بصدوره آه من تتمة كلام المحققين
والمقصود من نقله ان المحققين اتفقوا على حمل ما صدر عنهم على ترك الاولى
فلم يذكر وحمله على كونه قبل البعثة مثلا كما فعل شارح العقائد فانه الاحرى منهم
والاليق بشأنهم فالاحوط ان لا يجترأ على ما فوقه من غير ضرورة هذا توجيه كلامه
بحيث ينتظم مع السياق **قوله** وعلى هذا يندفع ما يتوهم آه بل كثير من ادلتهم
النقلية والعقلية فانه غير وارد على محل النزاع اعني كثرة الثواب والكرامة
عند الله من حيث الاعمال كما لا يخفى على من تدبر بها **قوله** قليب بدر هذا من اضافة
العام الى الخاص كما في سورة الفاتحة وشجر الاراك وعلم النحو لان القليب
على ما في الصحاح البئر قبل ان يطوى يذكر ويؤنث وبدر علم قال الشعبي
وغيره بئر بين مكة والمدينة كانت لرجل يدعى بدرا فسميت به وليس اضافة العام
الى الخاص مطلقا قبيحة بل اذا اشتهر كون الخاص فردا للعام كانسان زيد وحيوان
فرس ولذا حكموا بان شهر رمضان بتمامه علم **قوله** المتوجه بكلية قلبه آه هذا
يلازم حسن المعاملة اذ لا يتوجه القلب اليه بالكلية الا ويتبعه القالب بالكلية تبعية
الامور للامير فلا يترك طاعة ولا يأتي بمعصية ولذا وقع بدله في بعض الكتب

المواظب على الطاعات المجتنب عن المعاصي قوله عن الاستدراج وكذا
عن الاهانة وهو ما يظهر على يد الكاذب موكدا لتكذيبه كما روي عن مسيلمة
الا انه تركه تفويضا الى مقايسة او ادرج في الاستدراج وقوله كما يقع استدراجا
لهم آه تمثيل للتفسير قوله بل الكفرة ما يقع لبعض الكفرة من الاستدراج
قد خرج من تعيين قيد المؤمن فالظاهر ان يقول بدل قوله وبالصفات المذكورة
للمؤمن وبقيد المؤمن المتقي آه قوله استدراجا لهم هذا فعل لما يقع على المجاز العقلي
او يقال انه منصوب بما يتساق الى الفهم من السابق اعني ايقاع الله تعالى فلا يلزم
نصب المفعول له بدون ما هو شرط على المختار اعني اتحاد فاعله مع فاعل العامل
قوله يجحدون آه ليس انكاره معلوما من الاستاذ صريحا على ما قال امام الحرمين ذهب
جمهور المسلمين الى جواز كرامة الاولياء ومنعوا اكثر المعتزلة والاستاذ ابو اسحاق
يميل الى قريب من مذهبهم فكان الاولى ان لا يجعله مع المعتزلة في سلك واحد
لكن قال الامام الرازي في الاربعين المعتزلة ينكرون كرامات الاولياء
ووافقهم الاستاذ ابو اسحاق منا قوله قصة مريم حيث حبلت بلا ذكر وتساقط
عليها الرطب من النخلة اليابسة وكلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها
رزقا وآصف بن برخيا فانه الذي اتى بعرش بلقيس قبل ارتداد البصر عند
الاكثرين قوله ما تواتر اي بالقدر المشترك بين الكل وان لم يتواتر شيء بخصوصه
قوله بن ابي قحافة خبر بعد خبر وهو وان كان صفة لكنه لما كان يميز تميز الاسماء
نظم

نظم في سلكها فلفظ الاسم في قوله واسمه على معناه والتسامح في الحمل
ويحتمل ان يراد بالاسم ما يعرف ويتميز به عن غيره مطلقا فان الاسم علامة
المسمى المميزة له عما سواه والحمل حينئذ على الحقيقة وهذا كما قال سبحانه وتعالى
ان الله يبشرك بكلمة منه اسمه المسيح عيسى ابن مريم قوله وان كان عمر اي
وان لم يكن في وفور المناقب والفضائل كالشجاعة والعلم ونحوه مثلي اذ
الكلام في عموم مناقب علي رضي الله واختصاصه بالكمالات والكرامات
فان ذلك غير قادح في الامامة وعقد البيعة له قوله واستشهد على رأس الثلثين
آه يعلم من هذا بعد ملاحظة ما تقدم ان خلافة عثمان رضي الله كانت اثنى
عشر سنة الا اربعة اشهر او ستة اشهر فليس كلامه قاصرا عن افادة
مدة خلافته قوله فتم نصاب الخلافة وما تخلل من الايام العديدة لا يعتد به
في جنب السنين فلا يرد ان استشهاد علي كرم الله وجهه على رأس الثلثين
من وفاته صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم لا يوجب ان يكون الخلافة ثلثين سنة
لمكان الايام المتخللة كما مر قوله وقيل ان الثلثين اه وعلى هذا ما في
كنز العباد ان ابا بكر رضي الله كان في الخلافة سنتين وثلث اشهر وتسعة
ايام وكان عمر رضي الله في الخلافة عشر سنين وستة اشهر واربعة ايام وكان
عثمان رضي الله في الخلافة اثنى عشرة سنة الا اثنى عشر يوما وكان علي رضي الله
في الخلافة خمس سنين الا ثلثة اشهر فان مدة خلافة الائمة الاربعة حينئذ

تسعة وعشرون سنة وستة اشهر ويوم وثلثون سنة وستة اشهر ويوم
لا ثلثون سنة فلا يقدح ذلك ما ذكره الشارح في تعيين مدة خلافة الائمة
رضي الله تعالى عنهم فانه قول آخر قوله فان صيغة اه تعليل لقوله اي المراد
منه آه اي ليس لفظ لمعنى بمعنى الموضوع له فان صيغة افضل انما وضع لزيادة
بوجه ما لا بوجه مخصوص بل بمعنى المراد وانما كان ذلك مرادا لان الذي
وقع الخلاف فيه هو هذا لا من حيث وجه آخر ولا من حيث جميع الوجوه
قوله عدم الايمان فيه رد على من زعم الكفر ضد الايمان كصاحب التلخيص
فانه يلزم حينئذ ان لا يكون الغافل كافرا مع انه ليس بمؤمن وذلك باطل
قطعا ولعل كونه عدميا اعتبار الملكة في غاية الظهور ضرورة ان مثل الجدار
ليس بكافر ولذا اكتفى بما هو الاهم ذكره اعني كونه عدمه لا ضده كما توهم قوله
هذا مذهب الشيخ فان معنى كلامه انه التصديق بما علم منه صلى الله عليه وآله
واصحابه وسلم قطعا من غير شبهة وليس غيره مطلقا اعم من ان يكون مركبا
منه ومن غيره كما قال طائفة انه التصديق مع الكلمتين ويروى عن ابي حنيفة
رحمه الله اولا كما قالت الكرامية انه الكلمتان وقال قوم انه اعمال الجوارح
وذلك هو مذهب الشيخ وتخصيصه بالاخير ليشمل ما روي عن ابي حنيفة
ايضا مما لا قرينة عليه قوله مع القدرة عليه متعلق بما بعده اي انما هو شرط
في زمان القدرة عليه واما بدونه فليس بشرط وكذلك من قال بجزئيته

قوله

والله اعلم قوله الماكول في بطن الحيوانات يقال اكل في بطنه واكل في بعض
بطنه قال الله تعالى اولئك ما يأكلون في بطونهم الا النار في الكواشي انه
حال مقدرة اذ الحصول في البطن ليس مع الاكل بل بعده وقال ابو البقاء
ان الجيد ان يكون في بطونهم ظرفا ليأكلون وفيه مبالغة في الاكل ثم ان الشائع
من ظرفية البطن استيعابه وملاءه للمظروف كما ان الشائع في ظرفية بعض
البطن عدم ملاه وقد يقال انه تاكيد اذ الاكل قد يستعمل في غيره كما يسمى السكين
آكلة اللحم فذكر قوله في بطن الحيوانات لتكميل استيفاء الاجزاء والسؤال
ذكره وما قيل انه حال او متعلق بقوله يحيى وليس له فاسد لجواز كون الاحياء
وغيره قبل دخوله في البطن او بعد خروجه عنه قوله فتصحيح الايمان بالملائكة
بان بعضها كجبرئيل مشاهد للنبي عليه السلام والوحي بانه قد يكون بالمشاهدة اهم
على انك لكون وجوب الايمان بها متفقا عليه بيننا وبينك والا فالايمان
بكل ما علم بالقطع من النبي اهم من غير فرق قوله فكيف لا يجوز اي كيف لا يجوز
مثل هذا في الميت بان يشاهد الميت ما لا يشاهده غيره مع كون احدهما
عند الآخر قوله تنقلب موذيات انقلابا حقيقيا او حكميا قوله كل ذلك
في حيز الامكان كما هو الاصل ومن ادعى الامتناع او الوجوب فعليه البيان
فلا يرد ما توهم انه ان اراد بالامكان ما يشمل الوجوب والامتناع لا يكون
ردا على من ينكر بعض ذلك وان اراد الامكان الخاص فلا بد له من دليل

مبحث السوال عن الميت في اي وقت يكون

قوله اذا اقبر الميت اتاه آه هذا ونظائره يدل على ان السوال يكون في القبر لا عقيب الموت بلا فصل في النسفية في باب المتفرقات روي عن ابي بكر الصديق رضي الله انه قال السوال لكل ميت قيل له في اي وقت يسال قال عند دفنه اذا صار تحت اللبن وعند بعضهم اذا سوي التراب على قبره فالحاصل ان الميت اذا غاب عن الآدميين فانه يسال واذا مات في الماء او في المفازة او اكله السبع فهو مسؤل وفي الروضة فان قيل ما تقول اذا مات الرجل ولم يدفن اياما ثم دفن متى يسئل في القبر ام في البيت فنقول اختلف المشايخ فيه قال بعضهم لا يسال ما لم يدفن في القبر وبذلك ناخذ ولو مات رجل في القرية فجعلوه في التابوت ليحمل الى بلده من يسال في القبر ام في التابوت قال الفقيه ابو جعفر البلخي يسال في التابوت لانه كالقبر وقال ابو بكر الاعمش لا يسال ما لم يدفن في القبر لان الآثار وردت في سوال المنكر والنكير في القبر انتهى هذا اذا اقبر الميت واما اذا مات في الماء مثلا فهل سواله بعد تعلق روحه بتراخ او بلا تراخ فيه تردد ولم اظفر به في الكتب الا انه قال صاحب الكشاف في تفسير قوله تعالى كنتم امواتا فاحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم الاحياء الثاني متراخ عن الموت ان اريد به النشور تراخيا ظاهرا وان اريد به احياء القبر فمنه يكتسب العلم بتراخيه والله اعلم **قوله** حتى يبعث الله آه متعلق بما يفهم من السابق اي يكون منا با محفوظا حتى يبعثه الله ويؤيده ما بعده

فلا

فلا يزال فيها معذبا حتى يبعثه الله من مضجعه وليس متعلقا بقوله نم والا لكان مخاطب بالخطاب وقد يقال انه بتقدير فينام حتى يبعثه **قوله** وبعثة الرسل آه فهي بان يقول ارسلتك الى كذا ونحوه مع اعلامه بانه من الله تعالى فعلى عند اهل الحق وبايجاد خصوصية فيه بمقتضى عناية الكونية عند الفلاسفة وقالوا هي الاطلاع على المغيبات وظهور الخوارق ومشاهدة الملك مع سماع كلامه فلفظ البعثة ليس فيه رد لقولهم كما توهم كيف وهم متفقون على اثبات النبوة وقد اعتبر فيها البعثة ولذا قال في شرح المقاصد في تقرير مذهبهم لا بد من شارع متميز عن الآخرين بخصوصية فيه من قبل خالق الكل فان يكون الناس تحت طبعهم فتلك الخصوصية هي البعثة والنبوة وذلك لان الانسان مدني الطبع الشارع لقوانين المعاملات فيما بينهم وهو من ارسله آه حمل الرسول على معنى النبي كما هو بعض اطلاقاته على ما مر في صدر الكتاب لئلا يقصر المتن عن استيعاب الانبياء **قوله** او ما يقوم مقامه من التروك هذا هو الموافق لمن قال في تفسير المعجزة امر يظهر آه لا فعل يظهر آه ومن اقتصر على الفعل فمنهم من جعل الترك من الافعال ومنهم من جعل المعجزة في صورة التروك هو ما يلزمها من الافعال مثلا في صورة عدم احراق النار المعجزة كون النار بردا وسلاما او بقاء الجسم على ما كان عليه لا عدم الاحراق.

قوله مقارنا بالتحدي جعل المصنف الشرط الرابع ان يكون ظاهرا على يدي مدعي النبوة واقتصر على اشتراط مقارنة الدعوي والشارح عدل عنه لجواز ان يدعي

النبوة عند غير المنكرين لو عرض له فيأتي بالمعجزة ثم اذا تحدى بالمنكرين بعده فلا بد
من الاتيان بها او بغيرها عند التحدي فلا بد من اشتراط مقارنة التحدي للمعجزة
واما ظهوره على يده فقد صرح به في التعريف فلا حاجة الى اعادته لكن لا يكون حينئذ
لذكر الشرط الثاني والثالث كثير فائدة فالاولى ان يجمل في التفسير مثل ان يقال
هو ما اريد به اظهار صدق من ادعى النبوة ثم يفصل جميع ما هو شرط فيه **قوله**
لا يشترط التصريح بالدعوى اي بدعوى ان آية صدقي كذا ولا يأتي احد بمثلها **قوله**
ان لا يكون ما اظهره الخ فيه اشارة الى دفع ما توهم ان المعجزة هو اصل النطاق
وليس بمكذب والمكذب هو المنطوق به الخاص وليس بمعجزة فان المعجزة هو الفعل
الذي اظهره على يده تصديقا له وذلك هو الكلام المخصوص لا المطلق بالاطلاق **قوله**
وهو بعد الاحياء مختارا الخ يشعر بانه لو لم يكن ذلك الكلام المكذب بالاختيار الغير
بل كان بمجرد فعله تعالى من غير مدخل للآخر بوجه لا خل بالمعجزة كما اذا احيى
الطين كهيئة الطير ثم نطق ذلك بكذبه فانه حينئذ يكون تكذيبا منه تعالى
لا من غيره فكيف يجامع المعجزة الذي هو تصديق منه تعالى والا لزم ان
يكون تعالى مصدقا ومكذبا له معا هذا واما اورد على ما ذكره ان تكذيب هذا
الشخص يفيد الشك في نبوته اذ لو كان مراده تعالى من احيائه تصديق النبي
لا جرى على لسانه ما يوافق لدعوي او جعله ساكتا ودهم فانه يجري في جميع المعجزات
باسمها لو اراد تعالى منها التصديق لا جرى على لسان الكفار ما يوافق الدعوى او

233

جعلهم ساكتين دون الكلام بما ينافي غرضها لظهور ان مبنى الايراد هو استناد
الكل اليه تعالى ابتداء ولا مدخل فيه لخصوصية ذلك الشخص والحل انه انما خلقه
لا ان العبد كسبه وقد جرى عادته تعالى بخلق مقدور العبد بعد كسبه وهذا لا
ينافي تصديقه تعالى بنفسه **قوله** كرامات ولو في الجملة وهذا على ما ذهب اليه
المحققون من ان الخوارق المتعلقة ببعثة النبي اذا كانت متقدمة فان ظهرت
منه وشاعت وكان هو مظنة البعثة كما هو في حق نبينا صلى الله عليه وآله واصحابه
وسلم فارهاص والا فكرامة وكذا ان ظهرت من غيره من الاخيار ارهاص
او كرامة فلا اختصاص للارهاص او الكرامة بالنبي او الولي بل المدار على الشيوع
بحيث كان هو مظنة البعثة واقتصر الشارح على الكرامات تنبيها على ان الخوارق
المتقدمة قد لا يكون مظنة للبعثة والنبوة فضلا عن ان يفيد القطع بها والمقصود
انها ليست بمعجزات بل كرامات ونحوها فاندفع ما قيل ان الكلام في الخارق
الظاهر على يد النبي او غيرها قد خرج بقوله على يد من يدعي النبوة وهي لا تكون
كرامات اذ الكرامات شأن الاولياء دون الانبياء فالصواب تبديل
الكرامات بالارهاصات وما في شرح المواقف في تقرير هذا المقام ان
الخوارق المتقدمة على الدعوى ليست معجزات انما هي كرامات وظهورها على
الاولياء جائز والانبياء قبل نبوتهم لا يقصرون عن درجة الاولياء فيجوز ظهورها
عليهم ايضا وحينئذ يسمى ارهاصا ففيه انه لا كلام في جواز ظهورها عليهم قبل النبوة

بل في وقوعه انما الاشتباه في انها معجزات فكيف يصح اشتراط المقارنة
للدعوى فالقول بانها ليست معجزات حقيقة كاف واثبات جواز الظهور
عليهم امر زائد لا دخل له في تمام الاشكال لا يخفى قوله فبالآيات الدالة على انه
امر ونهى اى على انه تكلم اليه بصيغة الامر والنهي قال تعالى وقلنا يا آدم اسكن
انت وزوجك الجنة وكلا منها رغدا حيث شئتما ولا تقربا هذه الشجرة ولو قيل
بانه لم يكن هناك صيغة الامر والنهي حقيقة وفي الآية تجوز لا يقبل لكونه من
غير قرينة داعية واما الخضر عليه السلام فان كان نبيا على ما يستفاد من تفسير القاضي
حيث قال في تفسير قوله تعالى فوجدا عبدا من عبادنا آتيناه رحمة من عندنا
هي الوحي والنبوة فلا اشكال وان لم يكن نبيا على ما قيل فانما يرد لو ثبت
توجيه صيغة الامر والنهي اليه فان توجيه الكلام من الله تعالى الى غيره لا يكون
الا احيانا واما قوله تعالى حكاية عنه وما فعلته عن امري اي انما فعلته بامر الله
فلا يدل على ذلك لما في التلويح انه لا نزاع في ان الامر كما يطلق على نفس
صيغة افعل وعلى التكلم بالصيغة كذلك يطلق على طلب الفعل على طريق الاستعلاء
ومعلوم ان الطلب قد لا يكون بالقول بل بمجرد الالهام فلا يستدعي نبوته قوله
على ان القرآن آه اى على انه لا حاجة الى اثبات ظهور الخوارق بالعجز آخر
اذ القرآن الكريم الذي اوحى اليه قطعي كما نص به النصوص القاطعة من الخوارق
قوله وقد ادعى المخالفين آه وهو موجود محفوظ مشاهد لا يحتاج الى اثبات ظهوره

باليقين تر هذا علاوة بالنظر الى قوله وكلاهما بلغ حد التواتر وليست كلمة بينا
بيانية والانباع الحكم بانه موجود محفوظ اذ لا دخل له في ما يبنى عليه كما لا يخفى
والله اعلم قوله فسواء كان آه الفعل مبتداء بارادة مطلق الحدث منه كما في
تسمع بالمعيدي خير من ان تراه وكلمة او للتسوية وسواء خبر مقدم ففيه
تقرير لمعنى الاستواء وقوله يثبت نبوته بيان لهذه الجملة لاجالها فيما فيه
الاستواء كما في قوله تعالى يسومونكم سوء العذاب يذبحون ابناءكم او بدل
منها لكونه اوفى بالمقصود منها كما في امدكم بما تعلمون امدكم بانعام وبنين
الآية او حال مؤكدة من سواء على من جوز الحال من الخبر والفاء للتفريع
على ما سبق اى اذا ثبت اعجاز القرآن فكون اعجازه لكذا ولكذا مستوفى
ثبوت النبوة به ولو اريد بالاستواء في الاعجاز كان هذه الجملة حالا
من فاعل يثبت قدمت عليه عوضا عن الشرط المحذوف كما قالوا
في نحو قوله تعالى وربك فكبر وادخلت الفاء التفريع عليها والمقصود تفريع
ما هو قيد له اعني ثبوت نبوته وفايدة التقييد مجرد دفع ايهام يتعلق
بهذا المقام قوله مع القدرة اى مع كونهم قادرين في نفسه لكن صرفهم
عن المعارضة بان سلب عنهم القدرة الآن او مع كونهم قادرين بالفعل
وصرفهم عنها بان سلب دواعيهم اليها والاخير هو المتبادر الموافق لما في شرح
المواقف والتعميم هو المطابق لما في شرح المقاصد فقد اضطرب الكلام في

نقل مذهب النظام ولا يبعد حمل الاول على الثاني لئلا يرتفع الاضطراب ويحصل
الالتيام قوله على ان المعجزات آه اى على انه لا حاجة الى اثبات اعجاز
القرآن ودفع شبه اهل الانكار والعناد فى بيان المطلوب فان بعض
المعجزات التى اعجازها بالقطع والاتفاق كاف فى اثبات المطلوب اذ
القدر المشترك بينهما متواتر وان لم يتواتر واحد منها بخصوصه وكفى بهذا
المطلوب فتامل قوله بهر الالباب اى تغلبها بحيث لا تستطيع هى باحاطتها
كما وكيفا قوله انت منى آه قال الشيخ الطيبى فى شرح المشكوة قوله منى خبر
للمبتدا ومن اتصالية ومتعلق الخبر خاص والباء زائدة يعنى انت متصل بى
ونازل منى منزلة هرون من موسى وقال السيد فى حواشى شرح المفتاح
اى منزلة كائنة وناشئة منى كمنزلة هرون من موسى انتهى فقوله خبر المبتدا
المحذوف ومتعلقه عام على التوجيه الاخير والباء زائدة على هذا ايضا والمصدر
مفعول مطلق على التقديرين ذكر لبيان الجنس وقوله من موسى ظرف لغو
متعلق بالمصدر على الاول وحال من المفعول المطلق او صفة له على الثاني
اى منزلة هرون كائنة او الكائنة من موسى فهو ظرف مستقر ويحتمل
اللغو كالاول قوله الا انه لا نبى بعدى استثناء منقطع اى انت متصل بى
اتصال هرون موسى لكن لا فى النبوة مثل هرون اذ لا نبى بعدى فلا تكون
نبيا بعدى كما لست نبيا الان بلا خفاء فحذف المعلول واقيم العلة مقامه

فيه الشك فى النفع وعدمه لا يبرئ مانعا عن وجوب الامر كما عرف ظن عدم
النفع كذلك فيه تردد وقيل بل الفقهاء صرحوا بان الوجوب لا يسقط بالشك
قوله فيستحب آه فالعطف فى قوله وان يظن قبوله مقدم على ربط الخبر بالمبتدا
وهو شرط اى شرط الوجوب والندب فلا يرد انه لا يساعده ما ذكره فى تعميم قوله
وشرطها فانه يلزم من عطف قوله وان يظن آه حينئذ ان يكون ظن القبول
شرطا لمذهب الامر ايضا قوله ولا يجوز التجسس قد جعل فى المواقف عدم التجسس
شرطا لوجوب الامر بالمعروف وهو يقتضى انه لو تجسس سقط وجوب
الامر عنه والظاهر ان كلاهما مستقلا له على ما افاده هذا الكتاب والله اعلم قوله
فانكر عليه اى انكر ذلك الرجل على عمر او بالعكس فحا وقوله فقال للتفسير او
للتعقيب قوله فتركه عمر لما اقبل الرجل باشد معارضة وانكار علم منه
عمر رضى الله عنه انه لو شدد عليه النكير لادى الى الفتنة فتركه واكتفى على شرط
القوة عليه ولا حاجة الى ما قيل انه تركه لغلبة المنكر قوله متحققة فى كل مكلف
ثم ان الامة اجمعوا على اختلاف الناس فى التوفيق وان بعضهم موفق
دون آخر قوله المؤثرة القريبة اى المستجمعة لجميع ما يتوقف عليه الفعل
عادة ولم يرد به التاثير الحقيقى حتى يرد ما قيل ان الشيخ الاشعرى لا يقول
بتاثير القدرة فكيف يكون ذلك مراده قوله وهو على ما عرف بعض المتاخرين
ذكر وان كان على ما هو المشهور عبارة عن جعل الاسباب موافقة للمطلوب

الخير المطلق ولعل مراد ذلك البعض هو الخاص ايضا فان الشر لا يصلح

للطلب فكانه ليس بمطلوب اصلا وفقنا الله بما هو خير لنا في الدين والدنيا

وعصمنا الله من فضله عما لا يحب ولا يرضى انه ولي العصمة والهداية وبه الثقة

في البداية والنهاية قد اتفق عني يوم الجمعة سادس الربيع الثاني سنة

الف وثمانية وثمانين من الهجرة النبوية عن العالم الثاني الفراغ من

حل غوامض المعاني وكشف غوامض المباني من شرح العقايد العضدية للمحقق

الدواني فلله الحمد على نعمائه العظام والائه الجسام وعلى افضل رسله

